Zeitschrift für Volkskunde

Im Auftrage des

Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde

unter Mitwirkung von Johannes Bolte

herausgegeben von

Fritz Boehm

Neue Folge Band 5

(43. Jahrgang. 1933)

(Mit 28 Abbildungen und 1 Karte)



Berlin und Leipzig 1935

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Inhalt.

Abhandlungen und größere Mitteilungen.

Kleine Mitteilungen.

Bücherbesprechungen.

Inhalt.

Der Problemkreis von Volkskunde und Volksgeschichte.

Von Adolf Helbok.

Volk ist eine Gemeinschaft durch das Blut und die Sprache verbundener Menschen, die an einen bestimmten Boden gebunden ist, so daß zwischen ihr und ihm ständige Wechselwirkungen bestehen, die in einer großen Herkunfts- oder Gemeinschaftsidee gipfeln.

Wollen wir nach dieser Auffassung über Volk das Wesen und die Ziele jener Wissenschaft vom Volke klar erfassen, die es als Kulturfaktor betrachtet, dann liegt es uns ob, das Wesen der Gemeinschaft, die Kausalität zwischen Blut (Rasse) und Gemeinschaftsidee, schließlich die Wechselwirkungen zwischen Erde und Volk zu durchleuchten, um auf diesem Wege zu Aufgabenstellungen zu gelangen.

Die Gemeinschaft, wie sie Werte schafft.

Wenn zwei Menschen, sei es auch nur in einer vorübergehenden Aussprache oder, um die höchste Form einer Gemeinschaft zu wählen, in Gestalt einer Freundschaft eine Gemeinschaft bilden, dann wächst daraus ein Drittes hervor. Keiner von beiden hätte es allein gewonnen, nur aus der Berührung beider, gleichsam aus einer Seelenbegattung, stieg dieses Neue, das Mehr, hervor. Und dieses wieder wirkt, den beiden unbewußt, auf sie im Sinne der Formung ihrer Gemeinschaft zurück. Es ist etwas, was nur diese beiden verbindet. Je öfter sich bei ihnen dieser Vorgang wiederholt, um so ausgeprägter, gestaltfester wird die, nun echte, Gemeinschaft.

Die Gemeinschaften im Volke als größere Kreise solcher Art, schließlich das Volk selbst, bringen Steigerungen dieses Mehr der zwei hervor. Aus ihnen wächst jenes große Mehr, das über alle hinauswächst, sie innerlich bindet, von innen und außen her formt und den Einzelnen wie das Ganze mit seinem Geiste erfüllt. Dieses große Mehr eines ganzen Volkes, in dem seine Seele sich äußert, in dem sein Geist und seine Seele Gestalt gewannen und immer aufs neue Gestalt gewinnen, nennen wir Volkstum.

Volkstum atmet Geist der Gemeinschaft, und Volkstum ist der geistig-seelische Humus, aus dem die bewußte Kulturschöpfung des Einzelnen emporsteigt. Dem Volk entstammt dieser Einzelne körperlich, dem Volkstum geistig.

Wie steigt aber das Mehr aus der Gemeinschaft auf? Der Unterschied zweier Individuen wirkt im Falle der Gemeinschaft zwischen beiden als Spannung geistig-seelischer Art. Mit der Verschiedenheit der Individuen wächst diese Spannung. Ist sie zu groß, dann kann so wenig ein Mehr hervorgehen, als wenn sie zu klein ist.

Die Bedeutung des Mehr, das aus spannungsnormalen Gemeinschaften hervorgeht, ist nicht nur durch die Größe der Spannung, sondern auch durch die Wertigkeit der Gemeinschaftsglieder bedingt. Die Bedeutung eines Volkstums folgert also aus der Wertigkeit eines Volkes. Die Eindeutigkeit seiner Gemeinschaftsidee ist die Folge der Geschlossenheit seines Volkstums, wie die Eindeutigkeit der Herkunftsidee die Folge der Geschlossenheit eines Volkes ist. Geschlossenheit ist Folge der Harmonie der Teile des Ganzen.

Wo liegen die Quellen der Störung jener Harmonie im Gemeinschaftsleben? Da die Individuen eines Volkes in fließender Verbindung untereinander sind, aber nicht so, daß jeder mit jedem den unmittelbaren Zusammenhang hätte, so bilden sich Gemeinschaften des stärkeren unmittelbaren Zusammenhanges als kleinere Kreise, über die hinaus der Einzelne nur mittelbar mit anderen Gemeinschaften des Volksganzen Fühlung gewinnen kann. Das Mehr, das irgendwo aus einer kleinsten Gemeinschaft aufsteigt, wird innerhalb solcher Kreise weitergeleitet und ruft hier von sich aus Spannungen in Form von Auseinandersetzungen hervor. Schließlich, wenn es keine Spannungen mehr erregen kann, wird es „Allgemeinbesitz“. Es wird unmittelbarer Allgemeinbesitz (Mentalität) eines oder mehrerer Kreise oder des ganzen Volkes. Gemeinschaften, die für sich nach außen abgegrenzt sind (soziale, intellektuelle, berufliche, weltanschauliche Gliederung), können Mentalitäten ablagern, die anderen Gemeinschaften fehlen, weil es infolge einer Abschließung an der unmittelbaren Weiterleitung gebricht, oder weil eine andere Gemeinschaft von Hause aus, also aus den Bedingungen ihres Daseins, anders geartet sein kann. Da das Mentalitätslager in der kleinsten wie in der größten Gemeinschaft das Gegebene, also Voraussetzung aller weiteren Auseinandersetzungen ist, bilden die Gemeinschaften nur ein Mehr, das ihrem Mentalitätslager entspricht. Da die Mentalitätslager verschiedener Gemeinschaften verschieden sind, können sich Gemeinschaften in ihrem Mehr so fremd werden, daß sie „aneinander vorbeireden“. Hat ein Volk zu viele solcher Gemeinschaften oder sind diese gar in den letzten Werten des Daseins in ihrem Wollen unvereinbar, dann zerfällt die Gemeinschaftsidee des Volkes.

Daraus geht hervor, daß schrankenlose Vielheit der Gemeinschaften dem Bestande des Volkes als Ganzheit sowie der Harmonie seines Volkstums entgegen ist. Die Vielheit muß daher beschränkt sein, sie darf aber sicher auch nicht zu klein sein. Am Maße der Beschränkung also liegt die Größe und Kleinheit eines Volkstums.

Wo liegen die Ursachen der Vielheit? Da die Individuen die Gemeinschaft bilden und die Gemeinschaften durch die Ergebnisse der Span-

nungen geformt werden, scheint die Spannung als Ursache zu betrachten zu sein.

Wir wissen, daß sich Individuen normaler Spannungskraft zu Gemeinschaften gruppieren. Daraus erklären sich z. B. Intelligenzschichtungen im Volke. Sie sind natürliche Erscheinungen und oft in das mehr künstliche Kleid beruflicher Gruppierung gebracht. Aber im Falle der letzten (höchsten) Werte gibt es innerhalb eines Volkes keine Schichtung, denn solche Werte sind Substanz des Volkstums und der Gemeinschaftsidee. Individuen aber oder Gemeinschaften, die sich hier ausschließen, aus welchem Grunde immer, bewußt oder unbewußt, sind Fremdkörper. Die Spannung zwischen ihnen und den anderen ist zu groß.

In diesem Sinne können wir soziale und asoziale Individuen und Gemeinschaften unterscheiden. Das soziale Individuum ist in bezug auf die Substanz der Gemeinschaftsidee spannungsgesund, das asoziale spannungsungesund. Da nicht nur das Individuum geboren wird, sondern auch seine Werte nur entfaltet und gesteigert, nicht geschaffen werden können anders als in seiner Geburt, hängt Wert und Wesen des Individuums mit seinem Blute zusammen. Das Soziale und das Asoziale des Individuums kann demnach auch am Blute liegen, und damit kommen wir zum Ergebnisse, daß mit der Möglichkeit asozialer Blutstämme gerechnet werden muß. Dies darf nicht so aufgefaßt werden, als ob es asoziales Blut an sich gäbe, sondern solches, das einem anderen gegenüber so wirken kann.

Wir haben damit rein erkenntnistheoretisch den Zusammenhang zwischen Rasse und Volkstum hergestellt. Denn wir erkennen, daß nicht jede Rasse zu jedem Volkstum paßt. Es ist nicht im Interesse des sicheren Bestandes eines Volkes, wenn es in Gemeinschaften zerfällt, die blutsmäßig asozial sind. So sind nur jene Rassen für ein Volk tragbar, die spannungsgesund w i r k e n, womit kein Urteil über ihre Wertigkeit an sich ausgesprochen ist. Wir können hier nicht der Frage nachgehen, ob und inwieweit eine Mischung von Rassen für ein Volk gut oder schlecht ist. Denn dies kann nicht a priori erkenntnistheoretisch, sondern nur empirisch, durch Erfahrung, also durch Geschichte, festgestellt werden. Aus ihr wissen wir, daß es möglich ist.

Ehe wir der zweiten Frage nach der Kausalität von Blut und Gemeinschaftsidee weiter nachgehen, müssen wir noch den Gedankengang vom Schaffen der Gemeinschaft abschließen. Das Mehr einer zweizelligen Gemeinschaft (= Gemeinschaft zweier Individuen) trägt den Individualcharakter dieser zwei. Wenn es weitergereicht wird und Spannungen und Auseinandersetzungen hervorruft, so kann es in der Ausbreitung um so früher halt machen, je größere Spannungen es nacheinander hervorruft. Es kann aber auch ganz durchlaufen und volksgemein werden. Dann hat es aber den Individualcharakter verloren, es wurde volksläufig. So entsteht Volksgut. Die Grenzen seines Lebensraumes können sich mit jenen des Volkes decken, darüber hinausgehen oder dahinter zurückbleiben. So entstehen Kulturformenlandschaften. Sie sind das Ergebnis

der Gemeinschaftsproduktion und der Ausbreitung des volksläufig gewordenen Mehr[1]).

Diesem Wege der Entindividualisierung steht ein anderer gegenüber, der der Individualisierung. Das Mehr tritt hier als das Werk eines Einzelnen hervor. Aber es ist nicht so, daß er es allein gewinnt; der größte Genius ist dazu nicht imstande. Auch er steckt in einer Gemeinschaft, und er schafft in bewußter, meist unbewußter Auseinandersetzung mit einer Gemeinschaft.

Alles Werk ist Gemeinschaftswerk. Ohne Gemeinschaft gibt es kein Kulturwerk. Läuft das Mehr in den Gemeinschaftskreisen des Volkes weiter, um dort die abschließende Form zu erhalten, dann wird es volksläufig. Gewinnt es in der Hand des Einzelnen die abschließende Form, dann wird es individuelle Schöpfung. Es ist der Weg der Individualisierung aus der Gemeinschaft heraus.

Abschließend können wir sagen, daß sich im Volke und im Volkstum zwei Großschichten unterscheiden lassen. Im Volke lebt eine Grundschicht, über ihr lagert eine Tochterschicht, die aus ihr hervorgegangen ist. Das Volkstum zeigt eine naturhaftere „volkstümliche“ Kulturform, die man „Vor- oder Urkultur“ nennen könnte. Über ihr, aus ihr sich nährend, also aus ihr hervorgegangen und weiter hervorgehend, lagert die „Kultur“. Grundschicht und Urkultur haben mehr Erdgeruch an sich als Tochterschicht und Kultur, die außerdem Berührung mit dem Übervolklichen haben. Die Übergänge zwischen beiden Schichten und Kulturformen sind in Zeiten ganz verschieden und ohne jedes Schema. Aber in ihrem jeweiligen Verhältnisse liegen die Wurzeln schicksalhaften Volksgeschehens. Hier setzen die großen Aufgaben der Volksforschung ein.

Die Gemeinschaftsidee aus dem Blute.

Es ist uns klar geworden, daß das Blut letzten Endes die Quelle der Spannungen ist, und daß die Spannungsgröße im korrelativen Verhältnis zu Blutunterschieden steht. Das Blut kann in zweifacher Richtung die Spannung beeinflussen, im sozialen und asozialen Sinne und in der Richtung der Wertigkeit. Alles asozial wirkende Blut muß aus der Blutgemeinschaft eines Volkes ferngehalten werden, weil sie als Quelle einer möglichst reinen und starken Gemeinschaftsidee quellklar zu erhalten ist. Nur verwandte, also mindestens soziale Blutquellen, dürfen zusammenfließen, und eine muß die Dominante sein, sonst fehlt die Blutführung. Die lebenden Völker sind alle aus verschiedenen Rassen gemischt, wo dagegen verschiedene Völker aus denselben Rassen gemischt sind, unterscheiden sie sich durch die Dominantenstellung einer Rasse. Zur Erhaltung eines lebenden Kulturvolkes in seiner Art ist die Erhaltung seiner Dominante erste Bedingung.

[1]) Es ist selbstverständlich, daß wir dieses Mehr nicht auf das rein geistige Volksgut allein beziehen dürfen, sondern auf alle Formen des Volks-Daseins, also z. B. auf Sprache, Glaubenswelt, Sitte, Brauch und alle Arten des volkstümlichen Sachgutes.

Die Naturwissenschaft lehrt, daß nicht alle Rassen zu erfolgreicher Kreuzung verbunden werden können, es darf also innerhalb der für ein Volk sozialen Rassen im Interesse seiner Wertigkeit die Kreuzung nur mit spannungsoptimalen Rassen erfolgen. Welche hierfür in Frage kommen-lehren Geschichte und Rassenkunde, auch, ob solche bei der Art der Do, minante überhaupt nötig sind.

Die Dominante unseres Volkes ist die Nordrasse. Ihr Verlust bedeutete also unseren volksphysiognomischen Untergang. Da das relative Verhältnis dieser Dominante zu den anderen Rassen Schwankungen unterworfen sein kann, ist es Aufgabe der Rassenkunde, das jeweilige Verhältnis in den Perioden der Vergangenheit festzustellen. Da die Geschichte auf der anderen Seite aber auch die Perioden feststellen kann, in denen unser Volk in Gemeinschaftsidee und Kulturform stärkste Daseinskraft oder das Gegenteil bewies, müssen Geschichte und Rassenkunde das Zusammentreffen solcher Perioden mit der jeweiligen relativen Stellung der Dominante vergleichen.

Da wir wissen, daß der weit überwiegende Prozentsatz der Kulturschöpfer Europas an der Nordrasse teilhatte, gilt sie uns als Voraussetzung der Wertigkeit. Damit kann die Frage, ob die Nordrasse allein genügen würde, oder ob ihre Mischung mit spannungsoptimalen Rassen nötig ist, nicht beantwortet sein. Sie ist Aufgabe der Rassenforschung, die sie in diesem besonderen Falle durch Beobachtungen an Völkern löst, während sie die allgemeine Frage nach dem Zusammenhange von Rasse und Wertigkeit unter Benutzung züchterischer Versuche an Tieren und Pflanzen klären kann. Aufgabe der Volksgeschichte ist aber, ausschließlich mit ihren eigenen Methoden die Bedingungen und Wandlungen der schöpferischen Produktion der Gemeinschaft in der Vergangenheit klarzulegen.

Die Volksforschung hat aber noch eine Aufgabe, die auf dem Boden der Erforschung der Gemeinschaft und ihres Schaffens liegt. Sie wird die besonderen Spannungen untersuchen, die dort in Gemeinschaften des Volkes auftreten, wo nicht blutmäßige, sondern nur „soziale“ Mischungen verschiedener Volks- und Rassenteile vorliegen und daher besondere Formen der Spannung eintreten können. Man stelle sich eine an sich sehr einheitlich aktive Volksgruppe vor, in welche verschiedene Mengengrößen einer sehr passiven Rassenart als Einzelmenschen eingelagert sind. Man wird zugeben, daß hier Gemeinschaften besonderen Spannungswertes entstehen können und daß eine solche Gemeinschaft zu anderen Formen des Volkstums gelangen wird, als eine Volksgruppe rein aktiver oder rein passiver Art. Solche nachbarliche Menscheneinstrahlungen können eine Fülle von Spannungsvarietäten schaffen, die Ausgang verschiedener Entwicklungen innerhalb desselben Volkes sein können, da ein Volk nicht ohne Nachbarn lebt. Soziologie, Volkskunde und Volkspsychologie sind an solchen Vorgängen besonders interessiert. Denn solche „soziale“ Mischungen können sich in den Spannungen anders auswirken, als im Falle von Menschen, die Mischlinge solcher Rassen oder Volksgruppen sind.

Die Wechselwirkungen zwischen Erde und Volk.

Wir wissen, daß die Erde in einem entwicklungsmäßigen Wandel begriffen ist, und dasselbe haben wir oben vom Volke gehört. Die Veränderung der Erde erfolgt aus zwei Richtungen. Die eine ist die allen Naturgebilden eigene Entwicklung an sich. Sie gilt auch für die Menschenrassen. Die andere Veränderung entsteht durch den Zugriff des Menschen auf die Natur und das aus Rassen zusammengesetzte Volk. Die durch den Menschen als Gemeinschaft hier bewußt und unbewußt hervorgerufenen Veränderungen und Entwicklungen sind ja bekannt.

Ganz objektiv gesprochen und ohne daß wir mit Entwicklung einen Wertbegriff verbinden, können wir sagen, daß der Zugriff des Menschen auf die Natur der Erde und seiner selbst das Mehr der Gemeinschaft von Erde und Volk bringt. So schafft die Gemeinschaft von Erde und Volk Kultur. Wir legen auch in „Kultur“ zunächst keinen Wertbegriff, aber wir sind uns klar darüber, daß der Mensch hier nur als Gemeinschaft in Frage kommen kann.

Die Erde ist wie der Mensch aus Gemeinschaften zusammengesetzt. Das sagen uns alle Zweige der Naturwissenschaften, vor allem die uns hier interessierende Biologie. So treten auch Gemeinschaften der Erde mit solchen des Volkes in Verbindung. Wir wissen z. B., daß sich bestimmte neolithische Kulturen, also bestimmte neolithische Menschengemeinschaften, mit der Pflanzengemeinschaft der Steppenheide verbanden. Gewisse Völker der Gegenwart leben ähnlich innig verbunden mit Pflanzengemeinschaften des Waldes, es sind die Waldvölker. In der Ideenwelt „Heimat und Heimatvolk“ liegen für uns einerseits Besonderungen solcher Gemeinschaft von Gemeinschaften der Erde und des Volkes, anderseits höchste Daseinswerte unserer Kultur.

In der Berührung von Erde und Volk mehren sich also die Möglichkeiten der Spannungen. Denn einerseits gibt es solche unter den Gemeinschaften der Natur allein wie unter denen des Menschen allein, dann aber zwischen den Gemeinschaften der Natur mit jenen des Menschen. Da beide Teile, Natur und Mensch, zudem in sich schon in fließender Wandlung begriffen sind, wandeln sich auch die Berührungsflächen beider in ihren Gemeinschaften.

So heben wir zwei Tatsachen hervor: 1. Die Berührung zwischen Natur und Mensch im Sinne der Kulturerzeugung erfolgt nur durch Gemeinschaften beider Teile; 2. Sie vollzieht sich unter einem fortgesetzten Wandel der Voraussetzungen von beiden Seiten her.

Die wissenschaftliche Forschung.

Wenn wir diese zwei Tatsachen als grundlegend anerkennen, dann werden wir geneigt sein, jene Wissenschaften, die sich mit der Feststellung des jeweiligen Gegenwartszustandes befassen, als Landeskunde im Hinblick auf den Zustand der Erde, als Volkskunde im Hinblick auf das Volk, als Wissenschaften des Gemeinschaftslebens aufzubauen.

Die Volkskunde wird also den Gegenwartszustand des Gemeinschaftslebens Erde und Mensch im Hinblick auf die Gemeinschaften des Volkes betrachten. Dabei werden die Spannungen eine besondere Rolle spielen. Wir kennen die Spannungen zwischen Erde und Volk unter dem Begriffe der Reizsamkeit der Umwelt. Auch hier darf die Spannung nicht zu groß oder zu klein sein; so ist z. B. das tropische Klima für die Nordrasse spannungsungesund, also kulturfeindlich. Die Größe der Spannung bedingt den Grad der Reizsamkeit, Wert oder Unwert. Stellen wir uns vor, ein großes Volk, das eine sehr große Fläche der Erde bedeckt, wäre in dieser seiner räumlichen Erstreckung in allen seinen Teilen gleich, entweder überhaupt aus einer Rasse oder ganz gleichmäßig aus mehreren gemischt. Trotz solcher Gleichheit wird die verschiedene Reizsamkeit dieses Bodens verschieden auf die einzelnen, wenn auch gleichen Teile dieses Volkes wirken. Damit entstehen Unterschiede der Kulturform. Nun ist aber das Volk eben nicht überall gleich, und so entstehen auch von dieser Seite her Unterschiede. Das förderlichste Ergebnis tritt dort ein, wo spannungsoptimale Volks- und Bodenteile in Gemeinschaft treten. Anderseits können auch solche Komponenten beider Teile brach liegen, so z. B. wenn ein rassisch optimaler Volksteil auf einem Boden geringer Reizsamkeit lebt. Auf solchem Wege können Unterschiede der Volksteile entstehen, die vermehrt durch Nachbareinflüsse sogar zu Entfremdungen führen können. Solche Veränderungen erfordern eine oft lange Entwicklungszeit und bleiben daher den Menschen lange verborgen. Es kommt übrigens noch ein weiteres dazu. Aus der landschaftlich verschieden spannungsbedingten Gemeinschaft von Erde und Volk steigen landschaftliche Kulturunterschiede auf. Dieses verschiedene Landschaftsinventar der Kultur ruft auch wieder zwischen sich und dem Volke, das ja zudem nicht überall gleich rassisch gemischt ist, verschiedene Spannungen hervor. Auch die Formenlandschaften der Kultur treten uns als Gemeinschaften gegenüber. Von ihnen wissen wir noch fast gar nichts. Hier setzt die besondere Aufgabe des Atlas der deutschen Volkskunde ein, die darin besteht, das Gemeinschaftsleben der Kulturformen zu erforschen und eine Kulturformenlehre anzubahnen.

Die Veränderungen innerhalb der Gemeinschaften des Menschen, der Erde und der Kulturformen mit ihren gegenseitigen Wechselwirkungen und Bedingtheiten sind ein Vorgang, der im einzelnen ein sehr verschiedenes Abwicklungstempo hat. Dabei scheinen die entscheidenden Veränderungen sich sehr langsam auszuwirken und deshalb dem Menschen verborgen zu bleiben.

Hier greift die Fragestellung nach den Ursachen über die Möglichkeiten der Volkskunde hinaus, wenn schon zur Feststellung des tatsächlichen Zustandes an sich die Beschränkung auf den Gegenwartszustand genügen mag. Weil wir aber den jeweiligen Wandlungszustand aller Gemeinschaftsteile kennen sollen und eben nur aus ihrer Entwicklung begreifen können, müssen wir uns an die Genesis der Teile wenden. So kann auf einem Boden hoher Reizsamkeit früher ein sehr nordrassisches

Volk gesessen haben, während das heutige diese Rassenkomponente nur noch in geringem Maße besitzt. Aus der Gegenwartslage könnte man auch folgern, dem Boden oder seiner Kulturformenwelt fehlte die Reizsamkeit, die Geschichte wird uns aber das Gegenteil lehren. So kommen wir zu dem Ergebnis, daß die Volkskunde solchen Fragen nur im Wege des Vergleiches über den ganzen Volksraum der Gegenwart und eben aus eigenen Mitteln der Forschung nachgehen kann, während sie die Dinge der Vergangenheit im Rahmen solcher Fragestellung der Volksgeschichte überlassen muß.

Damit gliedern sich die Aufgabengebiete von Volkskunde und Volksgeschichte.

Freilich, die Volkskunde darf sich nicht in der bloßen Schilderung der Gemeinschaftsvorgänge zwischen Volk, Erde und Kultur erschöpfen; auch sie wird trachten müssen, das Genetische, wenn auch auf ihre besondere Art, zu erfassen. Ursache und Wirkung der von uns erlebbaren Veränderung wird sie aus dem Flusse der vielen kleinen Vorgänge des Tages zu ermitteln trachten. Demgemäß wird ihr kritisches Auge die Schichtungen des Volkes in ihrem gegenseitigen Verhältnisse und in jenem zu den Gemeinschaften der Erde und der Kultur betrachten. So wird ihr die sogenannte Primitivschicht (unsere Grundschicht) allein als Beobachtungsobjekt nicht genügen. Die Notwendigkeit, immer die Beziehungen der Gemeinschaften des Volkes mit denen der Erde und der Kultur im Auge zu behalten, gibt ihr einen neuen Standpunkt zur Beurteilung z. B. großstädtischer Lebensvorgänge. Sie wird also das augenblickliche Verhältnis von Grund- und Tochterschicht, die Gemeinschaftsvorgänge in beiden bei Produktion des Volksgutes und das Schwanken der Grenzverhältnisse zwischen Urkultur und Kultur bei diesen Vorgängen genau festzustellen haben.

So erst wird sie in Ansammlung und Deutung des Lebensformeninventars nicht bloß Landschaften feststellen, sondern deren Gestalt an den von ihr durchleuchteten Gemeinschaften aller Art deuten. Aber ihr Blick wird von der Gegenwart höchstens in das nächste Gestern abgelenkt. Ihr fehlt und muß fehlen die große zeitliche Tiefenprojektion der Problemstellung. Ihr Vorzug ist dafür der Reichtum des Kleinwerkes, das satte, weil eben lebendige Bild. Sie sieht das Leben des Volkes im Vordergrunde, in dem man ja immer alles wahrnehmen kann, was da ist.

Indem sich die Bildung ihrer Entwicklungsideen am Reichtum des Heute und noch erlebten Gestern vollzieht, kann sie jedoch die große schicksalhafte Linie der Entwicklung in der Gemeinschaft Erde, Volk und Kultur nicht sehen. Die Wandlung vor allem der ersten zwei hat ein viel langsameres Tempo des Schritts und erfordert einen anderen Weg der Betrachtungsmethode. Nicht, daß die Volksgeschichte nicht auch Zeitbilder rekonstruierte. Hier wird sie sogar bei der Volkskunde in die Schule gehen können. Aber ihr Auge wird eben vor allem auf die großen Wandlungen in den Gemeinschaftsbeziehungen von Erde und Volk gerichtet sein, die sie erfaßt, wenn sie die einzelnen Zeitbilder in ihrem Nacheinander

vergleicht. Desgleichen wird ihr Sinn auf die Wandlungen in den Grundlagen der Gemeinschaften innerhalb des Volkes gerichtet sein.

Da die Grenzen der Kulturformenlandschaften, die die geographisch arbeitende Volkskunde (Kulturgeographie, Atlas der deutschen Volkskunde) feststellt, nicht überall an den Gemeinschaftsvorgängen der Schichtungen im Volke oder an Tatsachen des Bodens gedeutet werden können, weil sie durch historische Räume und Lebensverhältnisse bedingt sein können, wird die Volksgeschichte in Deutung lebender Formenlandschaften sich mit der Volkskunde berühren. Da Grenzen lebender Formenräume aber der Ausdruck blutvariabler Volksräume sein können, wird die Volksgeschichte die Kulturformenlandschaften der Gegenwart und der Vergangenheit als Arbeitsmittel benützen.

Und damit kommen wir zur Wertfrage in der Kulturforschung und zur Herausstellung der letzten und eigentlichsten Aufgabe der Volksgeschichte. Wir wissen, daß die Nordrasse in der großen europäischen Kulturschöpfung führend ist. Wir sahen, daß sie die Dominante innerhalb der Rassen unseres Volkes ist. Das besorgte Streben, sie in dieser Stellung zu erhalten, ist Aufgabe der Rassen- und Gesundheitspflege unseres Volkes. Den Anteil der Nordrasse an den großen Perioden im Volksleben der Vergangenheit unseres Volkes zu erforschen und damit die Lebensgesetze von Volk und Kultur zu ergründen, wird Aufgabe der Volksgeschichte sein. Sie zieht die Probleme der Volkskunde in die perspektivische Lebensweite aller Zeiten und erforscht die ewigen Gesetze von Volk und Volkstum[1]).

Damit kommen wir zu einem letzten Worte, das der weiteren Klärung jener heute eingetretenen Verwirrung dienen soll, die innerhalb der volkskundlichen Programmstellung zu entstehen droht, indem von allen Seiten in unsere Wissenschaft Vorschläge hineingetragen werden und der Fachausdruck Volkskunde allerlei irreführende Verwendung findet. Daß von fachlich volkskundlicher Seite durch allzu engherzige Aufgabenstellung Fehler gemacht werden, hat schon oben eine Kennzeichnung erfahren. Aber das Übel, das damit entstand, wird nicht dadurch beseitigt, daß man nun unbegrenzte Forderungen aufstellt und alles der Volkskunde einverleiben will, was mit Volk überhaupt zu tun hat.

Man muß den in aller Wissenschaft herrschenden Grundsatz beachten, daß jede Disziplin nach den ihr eigentümlichen Fragestellungen an die Objektwelt heranzutreten hat. Das ist keine üble, sondern eine weise Beschränkung, die allein Erkenntnisfrüchte von Wert gewährleistet. Das Problem Volk will auf vielen Wegen und jeweils mit arteigener Methode angepackt werden. Wer da mehrerlei Aufgabenstellungen vermengt, vermischt die Arbeitsmethoden, zerstört von vornherein alle Aussicht auf klare und einwandfreie Erkenntnisse.

Nach der oben vorgeführten Aufgabenumgrenzung ist und bleibt Volkskunde eine Wissenschaft, die letzten Endes die Funktion

---

[1]) Eine umfangreichere Untersuchung dieser Art will ich in meinem Werke „Grundlagen der Volksgeschichte Deutschlands und Frankreichs" versuchen, das im Verlag von de Gruyter & Co. in 2 Bänden mit einem Atlas erscheinen wird.

der Volksseele erforscht, indem sie die Verbindung von Kulturgeographie mit der Kulturgeschichte herstellt. Danach wäre es uns leicht, zur Beleuchtung der Forderung, daß jede Disziplin, also auch die Volkskunde, ihre umgrenzte Stellungnahme zu den Objekten haben kann und muß, in beliebigen Fällen die Aufgabelung der Interessen darzutun. Nur ein Beispiel sei angeführt.

Der Nahrungsraum eines Volkes kann sich mit seinem Siedlungsraum decken, hinter ihm zurückbleiben oder über ihn hinausgreifen. Die Feststellung dieses Verhältnisses ist nicht Angelegenheit der Volkskunde, obwohl die Sache mit Volk zu tun hat. Sie ist eine Sache der Volkswirtschaft als Wissenschaft. Die Wege dieser Feststellung sind spezifisch volks- und wirtschaftswissenschaftliche. Gleichwohl werden Völker, die in dem Verhältnis zwischen Nahrungs- und Siedlungsraum ganz grundlegend verschieden sind, der Volkskunde, wie sie oben gekennzeichnet ist, ein ganz verschiedenes Feld der Betätigung eröffnen. In der Erforschung der Gemeinschaften innerhalb des Volkes und jener mit der Erde wird die Volkskunde zum Beispiele in einem rein industriellen Volke, das die Agrarprodukte restlos importieren müßte, ganz andere Teilprobleme vor sich gestellt sehen als in einem rein agraren Volke, das all seinen Bedarf an Industrieerzeugnissen restlos importieren muß. Die grundlegenden Kenntnisse jener wirtschaftlichen Tatsachen wird unsere oben umrissene Volkskunde aber von den Wirtschaftswissenschaften beziehen, also niemals selbst erarbeiten.

Demnach ist die Forderung von Heinz Zeiß in seiner Aufgabenstellung der Volkskunde[1]) in ihrem Programmpunkte „Nahrungsraum" als zu weitgehend zu bezeichnen.

Zeiß stellt vielleicht das umfassendste Programm der Volkskunde dar, das bisher geboten wurde. Hier wird nach dem Gesichtspunkte gearbeitet, alles zusammenzutragen, was eine umfassende Volksforschung überhaupt zu leisten hat. So stellt er in einem ersten Abschnitte die Familie mit dem Untertitel „Biologische Bestandsaufnahme" als Aufgabenkreis hin. Er gliedert folgendermaßen: 1. Gründung der Familie. 2. Entfaltung der Familie. 3. Sippen und Geschlechter. 4. Qualität der Familie. Unter Gründung der Familie sucht er zu erfassen: die jährliche Zahl der Ehen, das Durchschnittsalter, in welchem der Mann die Ehe gründet, die wirtschaftlichen Grundlagen dieser Ehegründungen, die Zahl der Scheidungen, die Fälle der Wiederverheiratung usw. Unter Entfaltung der Ehe fordert er die Kinderzahlen der fruchtbarsten und der kinderarmen Ehen, die Unterschiede von Stadt und Land, die Gründe der Kinderarmut usw. Man erkennt sofort, daß es sich um Dinge der Bevölkerungsstatistik und der Familienkunde, aber niemals einer Volkskunde handelt. Wieder muß festgestellt werden, daß die Volkskunde selbstverständlich an diesen Dingen sehr interessiert ist, daß sie aber die Klärung dieser Fragen anderen über-

---

[1]) Archiv für Bevölkerungswissenschaft (Volkskunde) und Bevölkerungspolitik 1 (1933), 19ff.

lassen muß, die dazu ihren besonderen Arbeitsapparat haben. Das Tempo des Generationenwechsels, die Spannung zwischen den Altersschichten, die Unterschiede in der Bewertung der Kinderlosigkeit innerhalb der Volksmeinung, die Haltung zum unehelichen Kinde, das alles sind Fragen, die volkskundlich und bevölkerungspolitisch betrachtet, zu ganz verschiedenen Einstellungen führen.

So steht es auch mit den übrigen Forderungen von Heinz Zeiß in diesem ersten Teile, wo er dem Begriffe der Sippe und des Geschlechtes oder der Eugenik nachgeht. Wenn der Volkskundler Volkssprüche sammelt, in denen sich z. B. das Volksempfinden über einen Rothaarigen spiegelt, über einen schwarzen Kraushaarigen, das blaue oder das schwarze Auge, blasse, rote oder gelbe Gesichtsfarbe, Linkshändigkeit und vieles andere, dann interessiert ihn der seelische Reflex, den in einer Gegend aus dem allgemeinen Typus (eventuell Rassentypus) herausstechende Individuen auslösen. Er kann damit allerdings, wenn er z. B. über den ganzen deutschen Raum hin die landschaftlich auftretenden Übereinstimmungen im seelischen Reflex und damit die landschaftlichen Unterschiede feststellt, der Rassenkunde wertvolle Beiträge liefern, ihn selbst aber interessiert die Angelegenheit unter dem Gesichtswinkel ihrer besonderen Betrachtungsweise.

Die zweite Gruppe der Aufgabenliste von Heinz Zeiß befaßt sich mit dem Individuum. Da wird z. B. der durchschnittlichen Lebensdauer, der Zahl der Selbstmorde, den männlichen und weiblichen Alterspyramiden, dem Verhältnis der Junggesellenzahlen zu jenen der Ehen, der Zahl der Ausländer, Sprach- und Rassengruppen, Konfessionsgruppen, schließlich den Berufsverhältnissen, Hauptberuf und Nebenberuf, Berufswechsel und Bildungsgrad nachgefragt. Wieder alles Dinge, die wir Volkskundler in diesen Einzelheiten nicht selbst feststellen können, die uns aber hilfsweise oft von großer Bedeutung sind. So spielt die Konfession in unseren Arbeiten eine große Rolle, wenn wir sehen, daß hier ein Brauch herrscht, dort nicht, und wenn wir den verschiedenen Ideengehalt religiös verschieden betonter Gemeinschaften erklären müssen. Oder wenn wir in Fragen der Volkskunst den gegendweisen Unterschied an parallellaufenden Erscheinungen der Besitzzersplitterung und der Entfaltung des Nebenberufs studieren. Wir stellen dann Ursachen von Erscheinungen der Volkskunst fest, wir überlassen aber die ganz allgemeine Gliederung jener Berufsverhältnisse der Sozialwissenschaft. Wir haben aber das größte Interesse, daß sie diese Dinge in ihren landschaftlichen Eigenheiten über den ganzen Volksraum hin feststelle, aber auch nach ihren eigenen Problemstellungen untersuche.

Es wäre eine große Verarmung der Wissenschaft vom Volke, würde man diese verschiedenen individuellen Beleuchtungsmethoden zugunsten einer einzigen großen Fachwissenschaft aufgeben.

Wir können auf Schritt und Tritt Berührungen der Volkskunde mit Programmpunkten von Zeiß feststellen, oft sind darunter auch bisher schon gepflegte, unmittelbarste Teilaufgaben der Volkskunde. In anderen Fällen haben sich bereits aus der älteren Volkskunde ganze Disziplinen abgezweigt,

so dort, wo Zeiß im zweiten Hauptteile, Volkskörper im Raum (der erste, hier gestreifte, befaßt sich mit dem Aufbau des Volkskörpers an sich), vom Siedlungsraum, Rassenraum, Sprachraum handelt. Oder wo er unter der Beziehung auf Volk auf das Gebiet der Medizin (Krankheitsraum) oder des Staats- und Verfassungsrechtes (Staatsraum) greift.

Im dritten Hauptteil (Volkskörper in der Zeit) bringt Zeiß drei Untergruppen: 1. die Verwurzelung des Volkskörpers, wo die Formen der Seßhaftigkeit in Behandlung kommen, 2. die Entwurzelung des Volkskörpers, wo Binnenwanderung, Verstädterung, Auswanderung, Bevölkerungsrückgang durch Entartung daran kommen, und 3. das biologische Schicksal des Volkskörpers, über dessen Einzelheiten wir unten eingehender handeln. Wir greifen hier einen Punkt, die Frage der Verstädterung, heraus und stellen für beide Abschnitte 1 und 2 fest, daß sie in die Domäne der Siedlungsgeschichte, der Sozialwissenschaft und Statistik gehören, daß aber auch deren Feststellungen der Volkskunde als hilfswissenschaftliche Erkenntnisse dienen. Der Unterschied der Blickrichtung läßt sich wieder am besten an dem von Zeiß vorgelegten Probleme der Verstädterung dartun. Er stellt folgende Fragen auf:

Lockerung durch Verstädterung:

a) Wie ist der Begriff der Verstädterung wissenschaftlich zu fassen? — Welches sind Funktion und Aufbau der „natürlichen“ Stadt? — Erhält sie sich biologisch selbst? — Wie groß ist ihr Lebensraum? — Welches sind demgegenüber die Merkmale der „verstädterten“ Stadt? — Gibt es Verstädterung isoliert? — Oder ist sie Erscheinungsform eines den ganzen Volkskörper erfassenden Vorganges? — Ist sie Störung des strukturellen Gleichgewichts? — Ist sie verbunden mit einem bestimmten Lebensstandard?
b) Wann beginnt der Verstädterungsvorgang? — Wann ist er vollendet? — Geht die Entwicklung in einem Zuge? — Oder gibt es Zeiten des Stillstandes oder einer vorübergehenden Umkehr?
c) Ist nach vollzogener Verstädterung eine Umkehr des Prozesses möglich? Von selbst? — Durch bewußte Lenkung?
d) Wo sind die Ursachen des Vorganges zu suchen?

Man erkennt sofort, daß sich hier wirtschaftsgeschichtliche Fragen mit stadtrechtsgeschichtlichen und beide mit volkswirtschaftlich-soziologischen kreuzen. Alle diese Disziplinen aber haben zu diesen Fragen bereits so viel Beobachtungsmaterial angesammelt und vor allem methodische Wege ausgebaut, daß wir gut tun werden, ihnen diese Dinge vertrauensvoll weiterhin zu überlassen. Ich selbst habe mich auf diesem Boden viel betätigt[1]), trotzdem möchte und könnte ich als Volkskundler an diese Dinge nicht gehen, denn dieser hat ein ganz anderes Blickfeld. Die städtische Volkskunde ist erst zu erforschen. Von den Mitarbeitern des Volkskundeatlas hat R. Beitl bereits sehr weitgehende und wertvolle Sammlungen, z. B. über Berlin, gemacht und führt sie fort. Unser größtes Problem ist,

[1]) Ich verzichte auf Anführung meiner Publikationen.

jene Zwischenschicht zunächst nach ihrem ganzen Besitze an volkstümlichem Kulturgute zu studieren, die hier eingelagert ist zwischen der sogenannten echten „Primitivschicht“ und der „Oberschicht“! Sie ist uns das Problem der Verstädterung schlechtweg, und ihre Funktion im Volksleben als einer Mittlerschicht müssen wir erst erforschen. Sie greift auch, und dies sehr stark, auf das Land hinaus. Das wird alles erst festzustellen sein. So liegt in dieser Spezialfrage ein Hauptproblem der modernen Volkskunde auf jenem Felde ihrer Betätigung, das in der Schichtenvergleichung liegt.

Das biologische Schicksal des Volkskörpers, die dritte Unterabteilung des dritten Hauptstückes des Programmes von Zeiß, ist eine Sammlung vorgeschichtlich-, volksgeschichtlich-, rassenkundlicher Aufgabenstellung. Denn die Volkskunde kann von sich aus z. B. nicht die Frage der Zusammensetzung der Urbevölkerung klären oder die natürliche Geburtenhöhe von Volk zu Volk vergleichen. Dasselbe gilt von seinen Fragen nach Blüte, Alter und Vergehen des Volkskörpers und ob er ein Organismus im strengen Sinne sei. Auch greifen verschiedene Disziplinen ineinander, und wenn die Frage nach dem Höhepunkt des Entwicklungsganzen des Volkskörpers gestellt ist, ferner ob solche des Kultur- und Staatslebens zusammenfallen, oder Stilverspätungen bei Teilen eintreten, und wo der Sinn der Entwicklung liegt, so steigt der Verfasser auch in die Höhen der volkskundlich-volksgeschichtlichen Problemstellung, aber auch zum Teil der Völkerpsychologie empor.

Aber hier ist vorerst von anderen Disziplinen noch sehr vieles zu leisten. Zeiß stellt gerade diese Hauptaufgabe in seinem reichen Programm nicht, deshalb will ich sie dazugeben.

Die moderne Bevölkerungsstatistik gibt uns allen erwünschten Aufschluß über den derzeitigen strukturellen Aufbau unseres Volkes. Es fehlt aber alle vergleichbare Einzelkenntnis aus der Vergangenheit. Ich spreche hier also vom Standpunkte der historischen Bevölkerungsstatistik, die ihrerseits das Zahlenmaterial der Geschlechter und Altersstufen und dann dazu die ganze berufliche und wirtschaftliche Gliederung geben muß[1]). Man hat hier nur die Städte, das bäuerliche Land aber fast gar nicht gepflegt, und vor allem liegen, zeitlich und räumlich, nur Zufallsausschnitte vor, wenn man von der Tatsache absieht, daß die größeren Städte fast alle irgendwie untersucht wurden. Es handelt sich in unserer Forschung aber um ein mit dem heutigen Zahlenbau durchaus vergleichbares historisches Material nicht punktmäßiger, sondern raumweiser Geschlossenheit. Erst dann können wir kulturelle, soziale und staatliche Vorgänge aus der Volksstruktur heraus zu begreifen beginnen. Man denke sich aus der Revolution des Dritten Reiches die bevölkerungsstrukturelle Tatsache weg, daß einer Überalterung des Volkskörpers eine aus dem kulturellen Produktionsprozeß (im weitesten Sinne des Wortes) ausgeschlossene Jugend gegenüber-

---

[1]) Vgl. meinen darauf bezüglichen Versuch: Die Bevölkerung der Stadt Bregenz a.B. vom 14. bis zum 18. Jh. 1912.

stand, und frage sich, ob der Verlauf der Bewegung derselbe gewesen wäre! So wird man zugeben, daß alle an der Volksforschung beteiligten Wissenschaften das Bedürfnis haben müssen, die historischen Aufbauverhältnisse der Bevölkerung zu kennen. Vor allem, daß hier einmal ganz planmäßige Vergleichsarbeit geleistet werden muß.

Das setzt voraus, daß landschaftliche Darstellungen ganz im Gruppierungsstile der modernen Statistik aus der Vergangenheit bereitgestellt werden. Dies ist keine einfache Sache, weil wir nicht sehr tief zurückgreifen können, wenn wir genaue Zahlen wollen. Es zeigt sich aber ein Weg, wenn wir auf die einzig hier brauchbare Quelle, die Kirchenbücher, greifen, die etwa 1580, meist erst im 17. Jahrhundert beginnen. Arbeitsgemeinschaften von einschlägigen Forschern müßten zu diesem Zweck zuerst jene Landschaften feststellen, deren Kirchenbücher, Ort für Ort, erhalten sind, und diese innerhalb gut ausgewählter Landschaften nach der genealogischen Methode bearbeiten.

Hier erhält jeder Mensch ein Kartothekblatt, das alle seine Lebensdaten sammelt. So ist man in der Lage, für ein bestimmtes Jahr als Querschnitt für jeden Ort der Landschaft die Gesamteinwohnerzahl, jene der beiden Geschlechter, jene der Altersstufen genau darzustellen. Ich habe solche Arbeiten, allerdings nur in kleinem Kreise, schon eingerichtet und ihre Durchführbarkeit erprobt. Zu- und Abwanderung können gefaßt werden, so daß man also auch von Zeiß an anderem Orte aufgeworfene Fragen (Herkunftsaufbau der Bevölkerung) behandeln könnte.

Es ist kein Zweifel, daß wir auf solchen Wegen erst ernsthaft in die Zusammenhänge zwischen Struktur des Bevölkerungsaufbaues und sozialen, politischen und gemeinschaftskulturellen Vorgängen Einblick gewinnen. Es werden gerade dem auch die soliden Grundlagen gegeben werden, was Zeiß im vierten Hauptteil, Volkskörper und Staat, fordert.

Das Programm von Heinz Zeiß ist eine große dankbare Zusammenfassung all der Interessenpunkte, die eine Arbeitsgemeinschaft der Wissenschaften vom Volke lebendig vor sich haben sollte. Niemals aber wird eine Disziplin dies alles in ihren Aufgabenkreis stellen können, das wäre Vermessenheit. Denn es würde der unendliche Reichtum aller Volksprobleme aus der vielfältigen fruchtbaren Beziehung zahlreicher Disziplinen in den engeren Kreis der Aufgabenstellung eines Faches gezogen werden. Verarmung der Volkskunde oder Dilettantismus wäre das Ergebnis.

Für die Volkskunde in unserem Sinne ist es von besonderer Bedeutung gewesen, daß eine Reihe von Wissenschaften zu ihr Verbindung hatte und an ihr baute. So konnte sie allmählich durch dieser aller Hilfe herauswachsen. Das hatte allerdings ein Zweifaches zur Folge: Einmal hat dadurch, daß ein jedes dieser Fächer ein „volkskundliches Anhängsel“ besaß, dieses sich aber der strengen Methode des Faches entzog, eine Urteilsbildung bei den „Fächern“ über Volkskunde platzgegriffen, die von deren Wissenschaftlichkeit nicht immer viel hielt. Anderseits machte sich doch wieder bei einzelnen Disziplinen, vor allem der Philologie, das Bestreben geltend,

die Volkskunde nicht aus den Händen zu lassen, obwohl klar ist, daß eine eigene Wissenschaft, die also ihre eigene Aufgabenstellung und Methode haben soll, nicht dauernd im Schlepptau anderer Fächer gehalten werden kann.

Das zweite ist, daß gerade diese Hörigkeit der Volkskunde ihr viel vom Reichtum der vielartigen Problemstellungen der verschiedenen Disziplinen gegeben hat, so daß man wünschen muß, daß diese alten Verbindungen in geeigneter Form aufrechterhalten werden, wenn auch die Entfaltung eigener Probleme und Methoden dadurch gehemmt wurde. Es war zwar kein Schaden, denn es lag eine sehr allmähliche, daher solide Entwicklung vor. Gerade deshalb scheinen mir heutige Versuche, an der Volkskunde von außen her zu reformieren, sehr bedenklich.

Man lasse doch der heute deutlich sichtbaren Entwicklung von innen heraus ihren Lauf! Das, was bisher am meisten hinderlich für ein Selbständigwerden der Volkskunde als Wissenschaft und für die Entfaltung ihrer besonderen Aufgaben war, ist, daß ihr die Forschungs- und Lehrstätten mangelten. Im Deutschen Reiche will man jetzt diesen Mangel beheben. Die interessierten Nachbarfächer werden nun nur darauf zu achten haben, daß sie nicht einseitig an der Besetzung der Lehrstühle beteiligt sind. Das wäre für die unbedingt zu fordernde Abrundung des neuen akademischen Faches ein Unglück.

Wichtig wird außerdem sein, daß der ganze Kreis der Volkskundler sich lebendig um das Standardwerk der Volkskunde, den Atlas der deutschen Volkskunde, gruppiere. Denn er hat die Aufgabe und die Möglichkeit, an dem Ausbau ihrer Wissenschaft ganz Großes zu leisten, wenn ihm die nötigen Lebensvoraussetzungen von allen Seiten her gewährt sind.

Innsbruck.

Der seelische Aufbau religiöser Symbole[1].

Von Lily Weiser-Aall.

Inhaltsübersicht.

---

[1]) Ein Auszug aus dieser Arbeit wurde unter demselben Titel in der Religionswissenschaftlichen Vereinigung in Berlin am 9. Dezember 1933 vorgetragen.

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, ein für die Volkskunde wichtiges Gebiet, das Symbolerleben, von vorwiegend religionspsychologischem Standpunkt aus zu behandeln. Der äußere Anlaß zu der Untersuchung war eine Preisaufgabe der theologischen Fakultät der Universität in Oslo: Symbol und psychologische Grundlage des religiösen Erlebnisses[1]). Bei diesen und auch schon bei etwas weiter zurückliegenden Studien zur Psychologie der mündlichen Überlieferung drängte sich die Überzeugung auf, daß man sich in der Volkskunde und Religionswissenschaft mit den Grenzwissenschaften Soziologie, Völker- und Religionspsychologie, die hauptsächlich historischen Stoff bearbeiten, nicht begnügen kann, sondern daß in viel weiterem Maße als bisher allgemeine und experimentelle Psychologie verwertet werden muß.

I. Methodisches.

Die Religionspsychologie bearbeitet im wesentlichen den Stoff aus zwei Wissensgebieten: Stoff aus geschichtlichen und gegenwärtigen Dokumenten der Religionen verschiedener Völker und Stoff, der auf experimentellem Wege gewonnen wird.

Zu dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft und Volkskunde gehören bei unserem Gegenstand die Fragen des Bedeutungs- und Formwandels im Laufe der Zeiten, der Formstetigkeit und der Sinnentleerung der Symbole. Bald lassen sich allmähliche, bald plötzliche Wandlungen vom Zauberding (Fetisch) zum Symbol, oder umgekehrt, verfolgen, bald leben alle möglichen Formen mit jeder möglichen Bedeutung nebeneinander fort. Als Beispiel sei hier vorläufig der Baum als Symbol der Lebenskraft genannt. Der grüne Baum oder Zweig enthält und verleiht als Lebensrute Lebens- und Heilkraft, verkörpert als Erntemai die Wachstumskraft oder vertritt den Vegetationsdämon, wird als Weihnachtsbaum — ob mit Recht oder Unrecht ist hier gleichgültig — oft als christliches Symbol aufgefaßt und wird als Festschmuck zur leeren Form. Über die Verbindung der völkerpsychologisch-vergleichenden mit der historisch-philologischen Methode auf volkskundlichem Forschungsgebiet brauche ich in dieser Zeitschrift nicht zu reden, nur von der nötigen Ergänzung, die die philologisch-historische Textkritik erfahren muß. Mit zur Beurteilung

---

[1]) Symbol og psykologisk grunnlag i religiös oplevelse. 1933. Ungedruckt. Die hier vorliegende Arbeit ist der 1. Teil der Untersuchung; der 2. Teil wird in der Zeitschrift für Religionspsychologie erscheinen.

eines Textes gehört Kenntnis der Aussagepsychologie, der Gedächtnis- und Reproduktionsleistungen der Menschen überhaupt. Für zwei Gruppen von religionsgeschichtlichen Quellen sind die genannten psychologischen Kenntnisse besonders wichtig. 1. Allgemeiner beachtet wird das wohl bei den Berichten über Tiefkulturvölker, wo es sich in sehr vielen Fällen um Beobachtungen aus zweiter und dritter Hand handelt, wobei mit suggestiven Fragestellungen und außerdem Deutungen, die durch die Schulmeinung des Beobachters bedingt sind, zu rechnen ist. 2. Die andere Gruppe sind religionsgeschichtlich und religionspsychologisch wichtige Zeugnisse, wie Selbstbiographien, Bekenntnisse, Biographien von Religionsstiftern und Dichtungen. Vom Standpunkt der Aussagepsychologie sind solche Werke nicht ohne weiteres als völlig zuverlässige Quellen zu betrachten. Die meisten Bekenntnisse und Selbstbiographien sind rückschauend aufgezeichnet, mit dem vielleicht unbewußten Streben, die eigene Entwicklung einheitlich oder von einem Standpunkt aus zu erfassen, der von dem der verschiedenen Lebensabschnitte völlig verschieden ist oder jedenfalls sein kann. Dazu kommen oft noch andere bewußte oder unbewußte subjektive und zeitgeschichtliche Tendenzen der Verfasser. Auf die Schwierigkeit der Selbstbeobachtung und der Wiedergabe feinster Seelenregungen werde ich bei der Methode der experimentellen Religionspsychologie noch zu sprechen kommen.

Die experimentelle Religionspsychologie untersucht das religiöse Leben des gesunden Menschen, ihre Methoden sind noch jung. Die umfangreichste Arbeit auf diesem Gebiet stammt von Karl Girgensohn[1]). Er erhielt wichtige Anregungen durch die amerikanischen Untersuchungen (James, Starbuck, Leuba), durch Wundts und Freuds Forschungen über religionspsychologische Fragen[2]). Girgensohn suchte eine Methode, die die historischen Quellen als Medium z. T. aus den oben angeführten Gründen entbehren könnte, und wollte von der reinen Selbstbeobachtung loskommen[3]), deren Schranken hier kurz angedeutet seien. Planmäßige Beobachtung bestimmter Phänomene ist kaum durchführbar. Meist werden nur auffallende Erscheinungen beobachtet. Längere Beobachtung ist nicht möglich. Nach 3 Minuten verklingen die meisten feineren Prozesse, viele von ihnen schon nach einer Sekunde. Das Erlebnis ist subjektiv gefärbt. Eine Nachprüfung der Erlebnisse ist meist ausgeschlossen[4]). Um alle diese Fehlerquellen auf ihr Mindestmaß einzuschränken, hat Girgensohn ein experimentelles[5]) Verfahren als Ergänzung der historischen Religions-

[1]) Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage, herausgegeben von Werner Gruehn mit einem Nachtrag des Herausgebers, Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten Religionspsychologie seit 1921 kritisch und antikritisch dargestellt. 1930. Im folgenden zitiert SA.

[2]) Werner Gruehn, Religionspsychologie, Breslau 1926, S. 15ff.

[3]) SA. Einleitung.

[4]) Oswald Külpe, Vorlesungen über Psychologie, 1920, S. 32f., 43ff., 51ff.

[5]) Unter Experiment versteht man die willkürliche Herstellung eines Phänomens zum Zweck seiner Beobachtung. Külpe S. 57.

psychologie ausgearbeitet. Seine Versuche zerfallen in drei Teile: 1. Schaffung günstiger Erlebnisbedingungen in erwünschter Richtung, durch Lesung eines Textes oder durch Fragen, 2. Selbstbeobachtung der Versuchspersonen und 3. ihr Bericht. Die Methode Girgensohns ist seither erprobt und verfeinert worden[1]). Da meine Untersuchung durch ein Experiment ergänzt worden ist und gelegentlich Ergebnisse daraus im folgenden mit herangezogen werden, seien hier einige Worte über die Grenzen der experimentellen Methode gesagt. Ein Einwand, den einst Wundt gegen Girgensohn erhob[2]), nämlich die Künstlichkeit der erzielten Prozesse, kann leicht entkräftet werden. Es gibt Versuchspersonen, die sich für religionspsychologische Versuche eignen und mit größter Freude und Bereitwilligkeit zur Verfügung stehen, und andere, die weder an den Versuchen teilnehmen wollen noch können, da ihnen die Sache eben nicht liegt. Die Versuchspersonen, die gerne teilnehmen, empfinden entweder die Lage nicht als künstlich, oder der Gegenstand nimmt sie so gefangen, daß sie die Prüfungssituation, wie es eine meiner Versuchspersonen nannte, bald völlig vergessen. Im übrigen ist, wie erwähnt, das experimentelle Verfahren nur die eine Seite des religionspsychologischen Verfahrens, das durch die Ergebnisse der historischen Religionspsychologie ergänzt und überprüft werden muß. — Schwerwiegender sind andere Einwände, die auch Wundt zuerst ausgesprochen hat, und die immer wieder auftauchen, z. B. auch bei einer meiner Versuchspersonen. Die Gefahr besteht, daß die Versuchsresultate durch suggestive Einwirkungen des Versuchsleiters beeinflußt werden. Dazu kommt noch Selbstsuggestion der Versuchsperson, wodurch sie Prozesse schildert, die sie nie erlebt hat. Schließlich besteht die Schwierigkeit, das Erlebte auszudeuten und eine sichere terminologische Verständigung zwischen Versuchsleiter und Versuchspersonen herzustellen. Diese Einwände lassen wirklich die Grenzen der Methode ahnen, doch ist auch hier eine bedeutsame Verminderung der Fehlerquellen zu erreichen[3]). Auf diesem

---

[1]) Z. B. W. Gruehn, Das Werterlebnis, Breslau 1924.

[2]) SA. 688ff.

[3]) Bei meinen Versuchen, die schriftlich vor sich gingen, wurde einer Suggestion von meiner Seite vorgebeugt dadurch, daß ich direkte Fragen durch Gedichte unterbrach, die zwar zum Thema gehörige Gedankengänge enthielten, aber nicht die, die in der vorhergehenden Frage berührt worden waren, so daß zusammengehörige Fragen stets durch mindestens zwei Nummern voneinander getrennt waren. Der Zusammenhang ist in keinem der 53 Versuche durchschaut worden. Um die Gefahr zu umgehen, daß Dinge geschildert werden, die die Versuchsperson nie erlebt hat, bekamen die Versuchspersonen 1 Jahr nach dem ersten Versuch die Fragebogen mit ihren eigenen Antworten zurück mit der Frage, ob sie etwas zu ihren Antworten zu bemerken hätten. Alle Versuchspersonen, die antworteten (23 von 25), haben sich zu ihren alten Antworten bekannt. Hinzugefügt wurden Erläuterungen, Milderungen sehr scharfer Ausdrücke, aber nichts wesentlich Neues oder Anderes. Was die terminologischen Schwierigkeiten angeht, wurde ein 3. Versuch mit 10 Fragen und Texten gemacht, wobei wesentlich derartige terminologische Fragen geklärt wurden. Im ganzen wurden 75 Versuche mit 26 bzw. 24 Versuchspersonen gemacht. Davon werden die 4 Vorversuche, mit deren Hilfe die Fragebogen zur endgültigen Form umgestaltet wurden, immer besonders erwähnt. Die 71 übrigen Versuche mit 23 Versuchspersonen wurden unter genau den gleichen Bedingungen ausgeführt. Unter den Versuchspersonen

Gebiet liegt ein reiches und sehr wichtiges Arbeitsfeld offen für die Religionspsychologie und Volkskunde. Beide Wissenschaften haben nicht nur theoretische Aufgaben, sondern beide wollen das religiöse Leben wie es ist, d. h. wie es sich äußert, erfassen.

Zum Schluß seien noch einige Worte über eine zweite empirische Methode, die Psychoanalyse, gesagt. Die Symbolforschung verdankt der Psychoanalyse sehr wertvolle Beiträge. Es handelt sich dabei um Untersuchungen über Symbolbildung[1]) und nicht um Symboldeutungen der psychoanalytischen Schule, von denen ich hier Abstand nehme und auf die ich ebensowenig als auf die religionspsychologischen Theorien der Psychoanalytiker eingehen werde. Dafür sind zwei Gründe maßgebend. 1. Halte ich es für wissenschaftlich unzulässig, ohne Psychoanalytiker zu sein und neues Material beibringen zu können, mit psychoanalytischen Theorien oder gar mit psychoanalytischen Symboldeutungen zu arbeiten. Dazu kommt zweitens, daß mir die Theorien nicht wahrscheinlich vorkommen; im Stofflichen kann ich dem Urteil der führenden Vertreter der Religionswissenschaft beistimmen, die sich den psychoanalytischen Theorien gegenüber abweisend verhalten[2]). Die prinzipielle Stellungnahme ist noch näher zu begründen. Die psychoanalytischen Schulen arbeiten zumeist mit einem mechanistischen Religionsbegriff. Religion als innere Haltung kann nicht nur von Symptomen aus beurteilt werden. Weder Symbolbildung, noch bestimmte Gefühle, noch ekstatische Erlebnisse usw. sind an und für sich religiös, dazu werden sie erst durch die Gesamthaltung des erlebenden Menschen, durch die Einreihung oder Ausscheidung in oder aus einem inneren Zusammenhang und Sinn. Von den erwähnten Symptomen, die von den Psychoanalytikern zur Beschreibung der Religion verwendet werden, ist außerdem noch zu sagen, daß sie nicht nur in vielen, wenn nicht den meisten Fällen an krankhaften und minderwertigen[3]) Menschen beobachtet[4]) sind, sondern, und das ist das Wichtige, daß diese Symptome für

---

sind 10 Männer, 13 Frauen; 15 Akademiker, darunter 14 graduierte, darunter 5 Universitätslehrer. Von den 8 Nichtakademikern haben 3 das Lehrerexamen abgelegt, 11 sind wissenschaftlich tätig und alle über den Durchschnitt gebildet mit Hinsicht auf Gefühlskultur, Kunstverstehen und Wissen. Bis auf zwei Versuchspersonen kenne ich alle sehr gut. Dies ist alles wichtig zu wissen; es ist eine Gewähr dafür, daß erstens die Versuchspersonen die Versuchsbedingungen genau eingehalten haben und die Antworten und Bemerkungen rückhaltslos und bis auf eine Versuchsperson gerne, bei sehr vielen sehr gerne und mit Begeisterung gegeben wurden. Der 1. Versuch wurde ausgearbeitet, während ich noch mit dem theoretischen Teil meiner Untersuchung beschäftigt war. Der erwähnte Kontrollversuch und der neue 3. Versuch wurden nach Abschluß der Untersuchung ausgearbeitet; im Versuch 3 wurden einige meiner Resultate zur Beurteilung vorgelegt.

[1]) Vor allem Traumdeutung von Sigmund Freud, sowie Werke von Silberer und Jung.

[2]) Friedrich Pfister, Die Religion der Griechen und Römer mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1930, S. 43ff., wo auch die wissenschaftlich besten Angriffe gegen die Psychoanalyse genannt sind.

[3]) Vgl. Zur Soziologie der psychoanalytischen Erkenntnis, von Kuno Mittenzweg in „Versuche zu einer Soziologie des Wissens“, hrsg. von Max Scheler, 1924.

[4]) Man bedenke außerdem noch die Vorwürfe Girgensohns, die methodischer

die Psychoanalytiker schon von vornherein einen festen Platz in einem intellektualistisch-logischen System des Lustgewinnes (Freud) oder des Machtgewinnes (Adler), um nur die wichtigsten zu nennen, haben.

II. Vorläufige Umschreibung des Begriffes Symbol.

a) Versuche einer Definition. Der Sprachgebrauch verwendet Symbol in ziemlich verschiedenen Bedeutungen. Trotzdem kann man annehmen, daß jeder ungefähr weiß, daß Symbol ein Bild oder Zeichen ist, das etwas Abwesendes repräsentiert.

Im ganzen gesehen kann man zwei Gruppen von Symbolerklärungen unterscheiden. Die erste Gruppe verlegt das Hauptgewicht auf die begriffsmäßige Scheidung der beiden Symbolhälften und auf das Wissen um die Stellvertretung. Von den zahllosen hierhergehörigen Definitionen seien eine der älteren und eine der neuesten genannt: „Symbol[1]) ist die bildliche Darstellung einer Idee in einer Anschauung, die sich nur auf ein Objekt bezieht. Anschauung und Symbol haben miteinander gemein, daß beide als ein Konkretes mit einem Abstrakten im Verhältnis stehen. Dabei ist zu unterscheiden 1. die Idee, die sich im Bilde ausdrückt, 2. das äußere Bild, das die Idee darstellt; also etwas Sichtbares, wodurch etwas Unsichtbares vergegenwärtigt wird, 3. das Verhältnis, in welchem Bild und Idee zueinander stehen." Eine neue Definition sagt: „Ein religiöses Symbol ist eine das göttliche ‚meinende' Vorstellung, der das Bewußtsein ihrer Nichteigentlichkeit inhärent ist. Das sinnliche Vorstellungsbild und -bewußtsein ist überlagert von dem Bewußtsein, daß das im Vorstellungsakt ‚gemeinte' im Vorstellungsbild nicht adäquat gegeben, sondern nur visiert, eben nur ‚gemeint' ist"[2]). Im folgenden werden die Hauptpunkte dieser Erklärungen zusammengestellt. Nach ihnen gehört zum Wesen des Symbols 1. das Bewußtsein von den zwei zusammengehörigen Hälften des Symbols[3]). Das Symbol besteht also a) aus einem Bild oder anschaulichen Zeichen (Symbol) und b) aus dem unanschaulichen Sinn (Symbolisierten). Logisch gibt es hier keinen Übergang. 2. Das Wissen um die Stellvertretung, um die Fiktion. 3. Gehört zum Wesen des Symbols, daß es dem, was es ausdrücken oder vertreten soll, unangemessen sein darf. Unangemessen im doppelten Sinn

---

Art sind: Die Protokollierung wird mitunter erst nach Stunden, Tagen, Wochen vorgenommen, während eine genaue Wiedergabe des Erlebten schon nach wenigen Minuten nicht mehr möglich ist. Ferner der Vorwurf, die zu analysierende Person habe „die härtesten Stürme aufdringlichster Suggestion" auszuhalten. SA. 24.

[1]) F. Chr. Baur, 1, 7, 10.

[2]) O. Bauhofer, Das Metareligiöse, Leipzig 1930, S. 213f.

[3]) Die Zusammengehörigkeit zweier Hälften liegt in der Grundbedeutung des griechischen Wortes Symbolon „Erkennungzeichen", das in einem in zwei Teile gebrochenen Blättchen, Ring usw. bestand. Wirt und Gastfreund nahmen je eine Hälfte an sich und hatten später durch das Zusammenpassen der beiden Hälften ein sicheres Mittel zur Wiedererkennung oder zur Weiterführung freundschaftlicher Beziehungen, die frühere Geschlechter gegründet hatten, s. Creuzer, Symbolik der alten Völker, 1819—23, S. 29, 32ff.; M. Schlesinger, Die Geschichte des Symbols, 1912, S. 13f.

von ungleichartig und ungleichwertig. Das Symbolisierte ist fast immer unendlich reicher, bedeutsamer, gewaltiger als das Symbol. Das führt zum 4. Punkt: Das Symbol ist eine Abkürzung[1]). Es löst die Gefühle und Willenskomplexe aus, die sonst das Resultat einer längeren Entwicklung, Erfahrung und Belehrung sind[2]). Bedeutsamkeit und Kürze[3]) zeichnet das Symbol aus. 5. ist das Symbol, wie öfter hinzugefügt wird, nur für einen kleinen Kreis von Eingeweihten verständlich[4]). Demgegenüber betont die zweite Gruppe von Symbolerklärern die unmittelbare Erfaßbarkeit der Symbole und die Untrennbarkeit der beiden Symbolhälften. „Das Symbol ist weder ein willkürliches Zeichen noch selbst eine Nachahmung eines Vorbildes, von dem es verschieden wäre, sondern die wahre Offenbarung der Idee, mit der es so verwachsen ist, daß eine Trennung unmöglich ist[5])..." „Das ist wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum oder Schatten, sondern als lebendige augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen" (Goethe). „Es ist ein Mißverständnis[6]), daß echte Symbole etwas bedeuten könnten, ohne es zugleich zu sein."

Diese Gegenüberstellung legt den Gedanken nahe, daß es sich beim Symbol um etwas handelt, das dem begrifflichen Denken eigentlich nicht angehört. Der logische Wert des Symbols liegt nicht in dem, was die Worte aussagen, sondern der Gedanke deutet auf einen höheren Zusammenhang hin, auf den man es offen oder heimlich absieht[7]).

Auf dem Wege der Definition kommt man also nicht weiter. Ich gehe daher an die psychologische Zergliederung des Symbolerlebens und frage: Welche Funktionen der Seele machen es möglich, daß ein Sinn in einem davon gänzlich Verschiedenem erlebt wird?

Zuerst seien noch zwei Punkte zur vorläufigen Beschreibung des Symbolbegriffes nachgeholt.

b) Inhalt der Symbole[8]). Um eine Übersicht über die Symbolinhalte zu gewinnen, kann man drei Gruppen unterscheiden, wobei manches aus dem Traumleben Aufklärung gibt. Das Symbol kann 1. einen Gedankeninhalt darstellen, einen Inhalt oder Gegenstand des Denkens oder Vorstellens. Das menschliche Leben wird als Licht, als brennende Kerze symbolisiert; 2. einen Zustand, eine Tätigkeit, die Struktur der Seele, die Art, wie sie sich befindet. Ein Kritiker, der sich gezwungen sah, die in einem Buch vorgebrachte Meinung zu widerlegen, träumte in der darauffolgenden Nacht, er trage eine Mauer Stein für Stein ab. Bemerkenswert

---

1) Vgl. Antwort der Vp. P.: „... Symbol ... ist eine Abbreviatur, eine Art geistiger Kurzschrift".

2) R. Hamann, Das Symbol, Berlin 1902, S. 30.

3) Creuzer S. 44.

4) Z. B. Bauhofer S. 218.

5) Karl Wilhelm Ferdinand Solger: Schlesinger S. 162.

6) ... Mißverständnis, das die protestantische Christenheit in zwei Gruppen spaltete, daß ... Klages, Der Geist als Widersacher der Seele 3, 1405.

7) Anathon Aall, Logik[4], Oslo 1926, S. 70.

8) H. Silberer, Über die Symbolbildung. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung 3 (1911), 695.

ist die Bedeutungsaffinität zwischen ein Buch und eine Mauer herunterreißen. 3. Somatische Vorgänge. Jemand träumte von vermehrter Steuerlast. Beim Erwachen bemerkte er, daß er auf seiner Hand lag und diese stark klemmte. Auch hier besteht eine Bedeutungsverwandtchaft zwischen Last und drücken. Für das religiöse Leben spielen vor allem Genesungsvisionen und Träume eine Rolle[1]). Die erste und zweite Gruppe kann im Leben kaum auseinandergehalten werden, da die treibenden Elemente verschiedenen Kategorien angehören können. Bei den Symbolen, die eine Funktion der Seele ausdrücken, wirkt fast immer ein Gedankeninhalt mitbestimmend. Wird das heiße Bemühen der Seele als ,,Weg" symbolisiert, so ist die Idee des Zieles, sei es Gott, das Paradies, die Vollkommenheit, die Wahrheit, im höchsten Grade mitbestimmend.

c) Organempfindungen und Bewußtseinsraum[2]) als Symbole für geistige Vorgänge. Theoretisch gesehen kann jeder Gedanke, Gegenstand, jede seelische Funktion, jedes Gefühl der symbolische Ausdruck für etwas anderes werden. Hier sei nur eine bestimmte Gruppe von symbolischen Repräsentanten erwähnt, die vorzugsweise bei der Beschreibung religiöser Erlebnisse verwendet wird. Wie Girgensohn[3]) an vielen Beispielen gezeigt hat, verbergen sich oft sehr flüchtige und von ungeübten Beobachtern leicht übersehene Organempfindungen und Bewußtseinsraumerlebnisse mit symbolischem Sinn in geläufigen Redewendungen wie ,,sich versenken, vertiefen, sich ergriffen, gepackt fühlen, Gefühl der Nähe, der Ferne usw.".

III. Das Symbol als Schöpfung des Individuums.

1. Die psychischen Grundlagen des Symbolphänomens.

a) Die Vorstellung. Auch in den einfacheren Funktionen der Seele finden Stellvertretungen durch Ungleichartiges statt. Die Vorstellungen z. B. sind nicht, wie es früher wohl hieß, Reproduktionen äußerer Eindrücke[4]), sondern sie sind meist nur teilweise oder keine Reproduktion und bestehen teilweise oder ganz in Ersatzphänomenen; bei näherem Zusehen findet man, daß man wahrscheinlich nur bei zwei Sinnesgebieten, Gehör und Gesicht, die Empfindungen von Sinnesreizen in klar ausgeprägter Form

---

[1]) Genesungsvisionen sind öfter der Anlaß, den Sohn als Priester zu versprechen. Viele Beispiele: R. Kriss, Volkskundliches aus den Mirakelbüchern von Maria Eck, Oberdeutsche Zeitschrift f. Volkskunde 5, 155ff.

[2]) Bewußtseinsraum: Ebbinghaus (Bühler), Grundzüge der Psychologie, 1, 585; Girgensohn, SA. 243.

[3]) SA. 247ff.

[4]) Zunächst ist die Vorstellung nicht Reproduktion eines Empfindungskomplexes, sondern einer Wahrnehmung. In der Wahrnehmung liegt aber schon die subjektive Verarbeitung des Empfindungsmateriales beschlossen, eine gewisse Stellungnahme, die z. B. den Empfindungskomplex von rot, grün, Duft, kühl, samtige Oberfläche usw. als Rose charakterisiert, m. a. W. einen bestimmten Empfindungskomplex auswählt und zu einem Sinn zusammenfaßt.

reproduzieren kann[1]). Was bei oberflächlicher Beobachtung dafür gehalten wird, ist in Wirklichkeit ein andersartiges, neues Erlebnis. Doch vermag dieses neue, andersartige Erlebnis in unserem geistigen Leben als vollwertiger Ersatz für wirkliche Reproduktionen einzutreten. Es muß also auf diesen Gebieten die überwiegende Tätigkeit einer symbolischen Phantasie statt einer reproduzierenden angenommen werden[2]).

Bei den höheren Sinnen, Gesicht und Gehör, gibt es wirkliche Empfindungsreproduktionen. Doch ist für unseren Zweck wichtig, daß auch innerhalb dieser Gebiete Ersatzphänomene vorkommen, verschieden stark und häufig bei verschiedenen Individuen. Bei Gehörvorstellungen finden sich außer einem motorischen Ersatz auch Gehörillusionen auf Grund von falsch ausgedeuteten Innervationen[3]). Wirklich anschauliche, bis ins einzelne gehende Reproduktionen werden auf dem Gebiete des Gesichtssinnes gebildet. Jedoch haben auch hier nicht alle Menschen die Fähigkeit, und vor allem nicht alle in gleichem Ausmaße. Auch bei der visuellen Vorstellung bilden aber die wirklichen Empfindungsreproduktionen nur einen Teil des Komplexes, den man als Vorstellung auffaßt[4]). Meist sind die Vorstellungen umgestaltete Bilder, die nur sehr selten Reproduktionen im Sinne einer

---

[1]) Die wenigsten Menschen können eine Geruchsempfindung reproduzieren. Das, was sich einstellt, ist das Gefühl der Lust oder des Widerwillens und anderer Stellungnahmen, die einen ähnlichen Effekt haben, wie zentral erregte Vorstellungen auch haben würden. Bei Geruchsvorstellungen handelt es sich im allgemeinen nicht um eine Reproduktion der Empfindung, sondern um ein ganz andersartiges Erlebnis mit der gleichen Wirkung (Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie, 1916, S. 49). Der Geruch hat besonders großen Einfluß auf die Gefühle; dies und die starke Vermischung der Geruchsempfindungen mit anderen Sinnesempfindungen, wie Drucktemperaturempfindungen, Gesichtseindrücken, bewirkt, daß wirkliche Geruchsvorstellungen als Reproduktion der Empfindung selten und undeutlich sind (Anathon Aall, Psykologi, Oslo 1926, S. 76, Anm. 2. Es scheint aber auch Menschen mit ausgeprägten Geruchserinnerungen zu geben. Aall S. 82), und daß Gefühlserlebnisse mit Empfindungsreproduktionen und mit Geruchsillusionen verwechselt werden. Ähnlich verhält es sich mit Geschmacksreproduktionen. Auf diesem Sinnesgebiet gibt es wohl kaum Empfindungsreproduktionen. Es leben bloß Gefühle auf, und scheinbare „Vorstellungen" erweisen sich als Illusionen und Ersatzempfindungen. (Auch hier ist es wichtig, daß das, was man Geschmack nennt, ein sehr zusammengesetzter Eindruck ist: Berührungs- und Temperaturempfindungen, Geruchs-, Muskel-, Gesichts-Empfindungen. Fehlreaktionen sind besonders leicht beim Geschmack. Der Geschmack wirkt ebenfalls sehr stark auf das Gefühlsleben, und die Reflexbewegungen bei Geschmacksempfindungen sind zu Ausdrucksformen allgemeiner Gefühle geworden. Aall, Psykologi S. 83ff., 85f. Vgl. den Ausdruck: Einer sieht aus, als ob er auf ein Pfefferkorn gebissen hätte.) Auch bei Tast- und Temperaturempfindungen handelt es sich bei den Vorstellungen nicht so sehr um Reproduktionen, als um neue Erlebnisse (Um Gefühle und motorische Empfindungen. Bei Hautempfindungen ist der Ersatz durch motorische Kontraktionen besonders leicht herzustellen. Bekannt ist, daß auf der Haut Empfindungen von innen her erzeugt werden können, besonders bei Nervösen. Müller-Freienfels S. 53f.). Man kann also nicht von einer allgemeinen Reproduktionsfähigkeit auf den sog. niederen Sinnesgebieten sprechen.

[2]) Müller-Freienfels S. 57.

[3]) Müller-Freienfels S. 62ff.

[4]) Ebenda S. 73; J. Fröbes, S. J. Lehrbuch der experimentellen Psychologie, 1920, 1, 202.

Kopie sind. Der Übergang von Reproduktion zu entfernter Ähnlichkeit und zum völlig heterogenen Symbol ist sehr allmählich. Beim Bild wie beim Symbol kommt es auf Wirkungsgleichheiten, auf funktionelle Gemeinsamkeiten an. Vieles, was man für ein Erinnerungsbild hält, ist eine Phantasieschöpfung. Aussageexperimente zeigen, wie gering die Zahl wirklicher Reproduktionen ist[1]).

b) Der bedingte Reflex. Eine wichtige Rolle für das psychologische Verständnis des Symbols spielt die Stellvertretung eines Reizes durch einen anderen, der sog. bedingte Reflex[2]). Die Methode des bedingten Reflexes wurde zuerst von Pavlov bei Untersuchungen über die Speichelabsonderung bei Hunden angewendet. Es kommt zur Speichelabsonderung nicht erst beim Schmecken der Speisen, sondern schon beim Anblick oder beim Klirren des Eßgeschirres[3]). Wichtig für die vorliegende Untersuchung ist vor allem, daß eine derartige Vertauschung und Stellvertretung der Reize auch auf anderen Gebieten des Seelenlebens, besonders im Gefühlsleben, eine große Rolle spielt. Im allgemeinen kann man sagen, daß, wenn ein emotional wirkendes Objekt das Subjekt gleichzeitig mit einem nicht emotional wirkenden reizt, das letztere, oft schon nach einer derartigen gemeinsamen Reizung, oft dieselbe emotionale Reaktion hervorruft wie das erste. Wahrscheinlich entstehen bedingte Reflexe auch in zweiter und dritter und folgender Ordnung immer wieder von neuem. Teilreaktionen auf dem Gebiete der Liebe[4]), des Zornes und der Furcht sind Reaktionen auf derartige stellvertretende Reize[5]). Hunter nennt das, was den bedingten Reiz auslöst, Symbol. Auch hier ist wie bei den stellvertretenden Teilen der Vorstellungen, nicht die anschauliche Ähnlichkeit, sondern die Ähnlichkeit der Reaktion ausschlaggebend. Dadurch ist der Mensch bis zu einem gewissen Grade — es darf dies nicht übertrieben werden — unabhängig von äußeren Reizen. Er ist fähig, sich auch in bezug auf abwesende Objekte in einer Weise zu verhalten, die ihm die Entfaltung von Wissenschaft, Religion und Künsten ermöglicht[6]). Diese Erscheinung innerhalb des Gefühlslebens wird oft als Irradiation[7]) bezeichnet. Die Gefühle färben gleichsam auf benachbarte Gebiete im Bewußtsein ab. Man gewinnt den Platz lieb, wo man einen geliebten Menschen traf. Für Agnes in Ibsens Brand bedeuten die Kleider des toten Kindes fast den Knaben selbst. Ge-

[1]) Aall, Psykologi S. 181.

[2]) Conditionel reflex, auch psychischer oder Assoziationsreflex genannt: Fröbes 2, 394.

[3]) Watson zeigte durch einen Versuch besonders klar, daß sich Reflexbewegungen an andere Reize als an den Grundreiz binden lassen. Die elektrische Reizung der Fußsohle wird durch Zurückziehen des Fußes beantwortet; läßt man gleichzeitig mit dem elektrischen Reiz eine Glocke läuten und wiederholt das mehrere Male (20—70mal), dann wird das Läuten ohne den elektrischen Schlag das Zurückziehen des Fußes bewirken. Aall, Psykologi S. 19.

[4]) Im weitesten Sinne.

[5]) John B. Watson, Psychology from the standpoint of a behaviorist, 1919, S. 214. Vgl. auch A. N. Whitehead, Process and Reality, 1919, S. 236ff.

[6]) P. Ranschburg, Behaviorismus und Psychologie, Zs. f. Psychologie 1932, 354.

[7]) Aall, Psykologi S. 191.

rade bei derartigen Gefühlsübertragungen geht ein Symbol leicht in einen Fetisch über. Während die genannten Gefühlsübertragungen durch örtliche und zeitliche Nachbarschaft der Reize hervorgerufen werden, gibt es auch Verschiebungen von Gefühlen und Triebrichtungen, bei denen der Wille, wenn auch zum Teil unbewußt, mitbeteiligt ist.

c) Die Verdrängung. Gedanken, Wünsche, Triebe, die große Macht über den Sinn haben, werden als unerfüllbar oder unzulässig beiseite geschoben und unterdrückt, sie werden nicht abreagiert. Derartige verdrängte Komplexe arbeiten heimlich in der Seele weiter und machen sich Luft im Traume oder dadurch, daß an Stelle des ursprünglichen Wunsch- oder Triebobjektes ein stellvertretendes Symbol[1]) gesetzt wird. Auch im Traume treten die heimlichen Wünsche verkleidet, symbolisch auf[2]). Diese kurzen Feststellungen mögen hier genügen, sie beleuchten eine wichtige Wurzel der Symbolbildung: die Hemmung von Willensrichtungen.

Aus dem Besprochenen wird klar, daß sich die Seele zur Bewältigung der Empfindungswelt, des Gefühls- und Willenslebens verschiedener konstruktiver und stellvertretender Elemente bedienen muß und unaufhörlich Erscheinungen des einen Gebietes als vollgültige Symbole für andere Gebiete verwendet. Es scheint dies der Ausdruck eines der Seele innewohnenden Strebens nach möglichst lückenloser Erfüllung ihrer Funktionen zu sein. Aus den besprochenen Erscheinungen wird klar, daß auf dem Wege der Stellvertretung durch völlig andersartige Elemente Grenzen der seelischen Tätigkeit aufgehoben erscheinen und ungemeine Bereicherungen des geistigen und Gefühlslebens dadurch erreicht werden. Die bisher betrachteten Symbolbildungen gehen unbewußt und unwillkürlich vor sich und sind noch nicht das, was man in dem Sinne der vorliegenden Aufgabe Symbole zu nennen pflegt.

d) Das Prinzip der schöpferischen Resultanten. Noch wichtiger für unseren Gegenstand als die einfache Vertretung, wobei das eine voll an die Stelle des anderen tritt, ist die Verschmelzung von zwei nicht identischen Inhalten, in unserem Falle einem Zeichen und einer Idee, zu einem Ganzen. Dieses Ganze ist etwas Neues, etwas anderes als die beiden Teile summiert, es ist eine echte Ganzheit im Gegensatz zu einer zufälligen Verbindung. Diese Eigenschaft des psychischen Geschehens nennt W. Wundt das Prinzip der schöpferischen Resultanten[3]). In neuester Zeit führt N. Ach die Auffassung des Sinnhaften im Seelischen auf die Verschmelzung von mindestens zwei verschiedenen Eindrücken zu einer Einheit zurück, was seinen letzten Grund in der zweifachen Anlage des Zentralnervensystems und der Doppelheit der Sinnesorgane hat[4]). Ach nennt diesen Vorgang das Kompensations- oder Produktionsprinzip der Identifikation, ein psycho-

---

[1]) H. Schjelderup, Psykologi, Oslo 1927, S. 234ff.

[2]) Aall, a. a. O. S. 242f.

[3]) Physiologische Psychologie 3 (1903), 778ff.

[4]) Das Kompensations- oder Produktionsprinzip der Identifikation. Bericht über den XII. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg vom 12.—16. April 1931 (Jena 1932), S. 280ff.

logisches Grundgesetz. Die Eindrücke, die das rechte und linke Auge getrennt empfangen, werden beim zweiäugigen Sehen auf Grund des Fusionszwanges zu einer Einheit verschmolzen. Als Ausgleich für diese Verschmelzung entsteht die Tiefenwirkung. Die nichtidentischen Gehörseindrücke führen unter bestimmten Voraussetzungen zum Richtungshören oder die Verschmelzung von Obertönen und Grundton zu einer Einheit zum Eindruck der Klangfarbe. Das Produktionsprinzip der Identifikation erstreckt sich aber auch auf höhere geistige Vorgänge. Als Beispiel wird die Tatsache der autochthonen Bedeutungsverleihung genannt, die ein Zeichen unter besonderen Umständen als ein für unsere sprachliche Verständigung brauchbares Mittel erhält.

Nachdem die seelischen Funktionen, die dem Symbolerleben zugrunde liegen, besprochen wurden, gilt es, die besonderen Umstände, unter denen ein Symbol geschaffen wird, zu untersuchen.

2. Die eigentliche Symbolbildung.

Ein Erlebnis, das den Menschen zur Symbolbildung drängt, wurde schon erwähnt; es ist die Hemmung von Willens- oder Triebrichtungen. Für die höheren geistigen Leistungen ist besonders eine Willensrichtung wichtig: Sind dem Erkenntniswillen Grenzen gesetzt, so gibt sich der Mensch damit nicht zufrieden; der Wille, die Sehnsucht strebt das Unsagbare sagbar, das Unanschauliche anschaulich[1]), das Sinnlose sinnvoll zu gestalten[2]). Es ist dies eine bekannte Tatsache[3]).

Die Symbolbildung tritt also ein, wenn die Auffassungskraft ihrem Gegenstand gegenüber unzulänglich ist. Erreicht das diskursive Denken seine Grenze am Unfaßbaren, so gleitet es in das emotionale Denken[4]) über, wobei das Streben nach Anschaulichkeit, die dem Symbolprozeß innewohnt, erfüllt wird. Dieser Übergang ist beim Einschlafen zu beobachten. Plötzlich entgleitet der Gedanke, und eine Vision tritt ein, man erwacht oft für einen Augenblick, das Traumgesicht kommt zum Bewußtsein, bevor man endgültig einschläft. Bei einiger Übung lassen sich diese Bilder im Gedächtnis festhalten. Es zeigt sich, daß die erschaute Szene oft einen nicht

---

[1]) Antwort der Vp. P.

[2]) Antwort der Vp. K. Auch in der Antwort der Vp. O. ist der Sachverhalt richtig erkannt: auf die Frage, gehören Symbole zum religiösen Erleben, heißt es: Natürlich, da der Mensch das Übersinnliche sich irgendwie näherbringen, begreiflich machen will und sich auch irgendwie von der Lästigkeit des ewigen Nichtwissensollens wegschaffen will.

[3]) Das symbolische Denken entsteht immer aus Zwang: Der Mensch ist auf diesen Weg verwiesen, wenn ihm der Weg des direkten Erkennens versperrt ist. Bauhofer S. 216.

[4]) Gefühlsmäßiges Denken, auch intuitives Denken genannt, nicht logisch aufbauend, sprunghaft, zusammenfassend, wobei es unzählige Abstufungen gibt vom schöpferisch intuitiven Denken bis zum Vorsichhinträumen, Nachhängen auftauchender Bilder und Wünsche, verbunden mit Gleichgültigkeit gegenüber den objektiven Zusammenhängen der Wirklichkeit. Weniger geeignet ist die ebenfalls vorkommende Bezeichnung „assoziatives“ Denken, da jedes Denken assoziativ ist.

mehr bewältigten Gedanken symbolisch darstellt oder aber den Übergang vom Wachen zum Schlafen selbst symbolisiert[1]). Die Möglichkeit, eine Idee logisch zu bewältigen, kann durch zweierlei Faktoren gestört werden: 1. Durch mangelhafte Entwicklung (beim Kind, bei Tiefkulturvölkern, Begrenzung des diskursiven Denkens) oder durch vorübergehende Schwäche (Schlaf) und 2. durch Eingreifen von Affekten[2]). Die Affekte wirken jedoch nicht nur störend, sondern versuchen gleichzeitig, ihren Gegenstand (Gedanken, affektbetonte Komplexe) ins Bewußtsein zu bringen. Kommt zu der allgemeinen Unzulänglichkeit der Auffassungskraft dieser positive Faktor hinzu, so bildet sich der positive Faktor zum Symbol um. Die vordringende Idee sucht sich auf assoziativem Weg Material, wobei die Verknüpfungen durch gegensinnige Richtungen mitbestimmt werden (auswählende Anziehung). Das Symbol ist dann von der Idee selbst gebildet und ist für den jeweiligen Geisteszustand der bestmögliche Ausdruck der Idee. Doch ist zunächst durch die Darlegung über die Notwendigkeit der Entstehung eines Symbols nichts über die Notwendigkeit der Verständlichkeit für den betreffenden selbst (z. B. Traumsymbole) und für andere ausgesagt. Die Symbolbildung dient aber nicht nur der Erfassung einer Idee, sondern geht, wie erwähnt, besonders im Traum auch auf deren Verschleierung aus. Das geschieht dann, wenn der Gedanke oder die Affektkomplexe als unzulässig verdrängt[3]) werden oder mit anderen Worten, wenn die gegensinnigen Regungen die Oberhand gewinnen, so daß die Grundidee maskiert dargestellt wird. Im Traum und bei nervösen Störungen kann daher auch eine Idee symbolisiert werden, die im normalen Zustand völlig erfaßt werden könnte. Im anderen Falle, in dem die erstrebte Idee nicht erfaßt werden kann, kann der strebende Faktor (oben positiv genannte Faktor) ebensowohl eine willkürliche Anstrengung und Hinlenkung als eine Affektbesetzung sein. Die Symbolbildung tritt dann ein, wenn die der jeweiligen Geistesstufe entsprechende Höchstleistung des diskursiven Denkens erreicht ist, ohne daß eine objektive „Lösung" der erstrebten Problemsetzung erfolgt, und wenn das Ergebnis begleitet ist von dem Gefühl der Entspannung, Zielerreichung, Befriedigung und der Evidenz. Das subjektive Erlebnis ist dabei oft ein Gefühl der Passivität, ähnlich dem Traum, der Vision und der Ekstase, ein Gefühl, das auch Inspiration genannt wird. Das diskursive Denken versucht immer wieder neue Ansätze, strebt in immer erneuter Anstrengung sich der Idee zu nähern, den dazu nötigen Gedankenstoff zu beherrschen, bis dann für das subjektive Gefühl plötzlich, in Wahrheit lange vorbereitet, ein Symbol fertig ins Bewußtsein tritt, sei es auf wissenschaftlichem, künstlerischem, religiösem oder philosophischem Gebiet. Ein mehr oder minder großer Teil der Vorarbeit bleibt unbeachtet oder geht im Un- oder Unterbewußten vor sich, wodurch der

[1]) H. Silberer, Schwellensymbolik S. 621.

[2]) Silberer, Über die Symbolbildung S. 684ff. S. widerspricht ausdrücklich der Annahme Freuds, daß sexuelle Beziehungen ein notwendiges Bestandstück aller Symbolbildung sei, S. 668.

[3]) Freuds „Zensur".

Eindruck der Unmittelbarkeit noch erhöht wird[1]). Die Symbolbildung wird von sehr verschiedenen Funktionen der Seele her gefördert und ausgelöst. Wie mannigfach und tiefgehend sie in dem Seelenleben verwurzelt ist, wird anschaulich, wenn man sich vergegenwärtigt, was alles in dem Ausdruck Unterbewußtsein zusammengefaßt ist: 1. Schwache Nervenwirkungen (Engramme), die man bei der Entstehung nicht beachtete, die aber später aktiviert werden können. 2. Erinnerungen, die man nicht mehr erkennt, weil inzwischen das Seelenleben gereift ist oder das Stimmungsleben sich verändert hat. 3. Einflüsse aus dem Trieb- und Instinktleben, Neigungen, Gefühle, Wünsche, die man früher nicht kannte, oder die sich plötzlich aus biologischen Gründen erheben[2]).

Das Entscheidende bei der Symbolschöpfung, wie sie zuletzt beschrieben wurde, ist das Erlebnis der Grenze des Erkennens. Auf eine kausal begründete „Lösung" muß verzichtet werden, an ihre Stelle tritt, mit derselben inneren Notwendigkeit, wie eine diskursive Bewältigung erfolgt, die symbolische Gestaltung der Idee. Das wesentliche ist aber, daß das Evidenzgefühl bei der Symbolschöpfung in einer Reaktion des Gemütes und des Handelns, wenigstens der Handelsbereitschaft besteht, d. h. es wird auf das Symbol ebenso reagiert wie auf das Symbolisierte. Wichtig ist dieses „Eben so wie" und nicht „Als ob"; eine Reaktion ist immer ein voller Ablauf, es gibt dabei keine Vorbehalte[3]). Solange diese Reaktion eintritt, wird das Symbol als Repräsentant der gesuchten Idee beibehalten, hört die Reaktion auf, so hat das Symbol seinen Wert verloren.

Das Evidenzgefühl, die subjektive Gewißheit der Richtigkeit, die aber keineswegs einer objektiven Richtigkeit zu entsprechen braucht, ist eine recht komplexe Erscheinung. Man muß darauf aufmerksam sein, daß zu seiner Beschreibung wieder eine Reihe von Symbolen verwendet wird. Das Evidenzgefühl liegt zunächst in einem hemmungslosen Verlauf des bisher gehemmten Denkvorganges[4]). Bei der Symbolbildung wird dies, wie erwähnt, sehr oft als Erlebnis einer durchbrochenen Grenze symbolisiert. Eine damit ausgelöste Organempfindung wird als Beruhigung, Befreiung empfunden, als persönliche Ausweitung, die als Raumlosigkeit symbolisiert wird. Auch das damit verbundene Erlebnis der Zeitlosigkeit ist ein Symbol für die im Evidenzgefühl enthaltene Gewißheit, das Wahre im Gegensatz zum „Vergänglichen" erkannt zu haben, für den im Evidenzgefühl beschlossenen Handlungsantrieb oft als innere Wandlung erlebt, die in die Zukunft (Ewigkeit) weist. Das Erlebnis der Symbolschöpfung stimmt im

---

[1]) Aall, Psykologi S. 310; Schjelderup, Psykologi S. 320; T.K. Österreich, Einführung in die Religionspsychologie, 1917, S. 70ff.; R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, unter Inspiration.

[2]) Aall S. 246; Müller-Freienfels S. 287 ersetzt den Ausdruck unter- oder unbewußt mit „unbeachtete Vorarbeit", wobei aber die biologischen und instinktiven Faktoren unbeachtet bleiben.

[3]) Vgl. A. Stöhr: Der Glaube erschöpft sich in der Reaktion des Gemütes und der Handlungen, Psychologie, Wien 1917, S. 524f.

[4]) Müller-Freienfels S. 292ff.

wesentlichen mit dem Erleben bei jedem schöpferischen Akt überein[1]). Die Gefühlsübertragung auf das Symbol entsteht im schöpferischen Augenblick, gleichsam in der Berührung mit der erstrebten Idee.

3. Die symbolische Auffassung.

Der geschilderte Verlauf, bei dem die erstrebte Idee zuerst vorhanden ist und sich sozusagen selbst einen Ausdruck schafft, ist die eigentliche Symbolschöpfung. Außerdem gibt es eine Symbolschöpfung, die man symbolische Auffassung nennt. Hierbei wird eine Handlung oder ein Gegenstand durch die oben besprochene Reaktion zum Symbol erhoben. Im Gegensatz zur obigen Schöpfung wird der Ausdruck der Idee nicht im eigenen Inneren sondern in der Außenwelt gefunden. Bei der Symbolauffassung wird eine Mannigfaltigkeit, ein Sinn in einer gegebenen Besonderheit intuitiv (unmittelbar) erfaßt. Die symbolische Auffassung erfolgt wie die Symbolschöpfung in affektivem Zustand und ist mit demselben beglückenden (subjektiven) Gewißheitsgefühl verbunden wie bei ihr. Auch hier wird das Erschauen als schicksalhafte Offenbarung empfunden. Die Intuition[2]), eine nicht durch verstandesmäßige Überlegung vermittels von Urteilen und Schlüssen gewonnene Einsicht, ist nach Goethes Ausspruch „eine aus dem Inneren am Äußeren entwickelnde Offenbarung, die im Stillen längst vorbereitet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt". Auch hier muß, wie bei der Symbolschöpfung, eine Vorarbeit vorausgehen. Der Unterschied der beiden Entstehungsarten des Symbols geht wohl im tiefsten Grund auf einen Unterschied der Veranlagung zurück.

Die Vorbedingung für die symbolische Auffassung ist eine allgemeine aufgeschlossene Einstellung, ein Erfülltsein von der Hingabe an eine Idee, daß jedes beliebige Ereignis, jeder Gegenstand zur Offenbarung der erstrebten Idee werden kann. Die symbolische Auffassung ist ein Erlebnis, das bei den meisten Menschen häufig vorkommt. Ein Beweis dafür ist auch die lebhafte spontane Zustimmung, die der folgende Satz von Novalis bei den meisten meiner Versuchspersonen gefunden hat: „Ein Gesicht, ein Stern, ein alter Baum kann Epoche in unserem Inneren machen." Wobei „Epoche machen" im Sinne der Zeit als eine schicksalhafte Wendung des Lebens aufzufassen ist.

Für einen großen Teil der Menschen dürfte diese Art die geläufigste Art des Symbolerlebens sein. Auf diesem Wege werden auch die eigentlichen Symbolschöpfungen genialer Menschen für viele zu eigenster Offen-

---

[1]) Vgl. V. Kuhr, Die Welt des Künstlers und des Wissenschaftlers. Studier tillägnade Efraim Liljequist, 1930, S. 100ff.; Cassirer: Psychologisch betrachtet ist die wissenschaftliche Konzeption der künstlerischen auf das engste verwandt, so daß sich zwischen beiden überhaupt kein scharfer Trennungsstrich ziehen lassen kann. a. a. O. S. 102.

[2]) R. Eisler, Wörterbuch u. d. W.: ... gleichsam unvorbereitetes Erfassen ... auf Grund von Assoziationen, einer Reproduktionsbereitschaft der Phantasie und geistiger Vorarbeit. Mit Evidenzgefühl, das aber irrig sein kann.

barung. Im Leben wird man die scharfe Trennung der beiden Arten von Symbolschöpfungen, die hier der Klarheit wegen einander gegenübergestellt wurden, nicht so scharf durchführen können.

Bei der Symbolschöpfung wurden drei Hauptmomente hervorgehoben: das Erleben der Grenze des logischen Erfassens, die schöpferische Verschmelzung von zwei heterogenen Inhalten zu einem neuen Ganzen, die Reaktion des Gemütes durch Handlung und Handlungsbereitschaft. Daß diese psychologische Analyse nicht nur einen theoretischen Wert hat, kann man an Antworten aus meinem Versuch 3 sehen, auf die Frage, welcher Unterschied zwischen einem Symbol und Stimmungsbildern und Anregungen bestünden. Als Beispiel sei eine angeführt: „Ein Symbol wirkt in die Tiefe und Breite und Weite, langhin, auf lange Zeit. Es ist ein gewaltiges Erlebnis, ein Wendepunkt, ein ‚Neugeborenwerden', eine ungeheuere Sturmflut, die alles bis in die tiefsten Tiefen aufwühlt. Stimmungsbilder, Anregungen sind das tändelnde Spiel des Windes auf der Oberfläche des Wassers."

4. Religiöse Symbole.

Die Frage drängt sich auf, was ist nun ein religiöses Symbol? Zunächst muß klargestellt werden, daß zwischen religiösem Symbol und Symbolen der verschiedenen Religionen geschieden werden muß. Ob ein Symbol ein religiöses ist oder nicht, entscheidet der innere Zusammenhang, in dem es für den Erlebenden steht. In den Antworten meiner Versuchspersonen finden sich zahlreiche Beispiele dafür, daß dasselbe Symbol je nach der Einstellung des Einzelnen religiös, sogar als „das" religiöse Symbol[1]) erlebt wurde, während andere nicht einmal merkten, daß etwas Religiöses damit gemeint war. Es ist dies eine Tatsache, auf die noch zurückzukommen sein wird. Zuerst muß der Begriff des religiösen Erlebnisses klargestellt werden.

Die Beobachtungen, die auf experimentellem Wege über das religiöse Erleben lebenstüchtiger Menschen gewonnen wurden, lassen sich in folgende Punkte zusammenfassen[2]):

Gemeinsam ist den Formen des religiösen Grunderlebnisses ein eigentümlich schöpferisches Erleben, durch das eine lebendige innere Beziehung zwischen dem Ich einerseits und dem, was man als Göttliches auffaßt, anderseits hergestellt wird[3]).

Das Erlebnis enthält eine Fülle von Beziehungen, Neuschöpfung, tiefstes Erleben, das das ganze Ich restlos ergreift, innerlichste Wirklichkeit, Entstehen eines höchsten Wertes. Es bindet und verpflichtet, indem es

---

[1]) Ein Gedicht von Rainer Maria Rilke aus dem Stundenbuch, das einem Gotteserleben mit seiner festlichen Ruhe und Sammlung, die dem Augenblick Ewigkeitswert verleiht, Ausdruck gibt.

[2]) In der Hauptsache nach den Protokollen Girgensohns SA., Gruehn, Religionspsychologie S. 41 ff.

[3]) Vgl. Bauhofer S. 189: Alle Religion ist der Intention nach dual, zweisam, dialogisch. Die primäre Dualitätsrealisierung wird in jedem religiösen Akt notwendig realisiert.

die Richtungen der nächsten persönlichen Entscheidungen im voraus festlegt (Reaktion in Handlungen). Damit ist auch gesagt, daß dem Willen beim Glauben nur eine sekundäre Bedeutung zukommt[1]).

Wirklich religiöses Leben herrscht nur dann, wenn es immer wieder zu solchen neuschöpferischen Erlebnissen kommt; zu Urerlebnissen im Gegensatz zu Bildungserlebnissen[2]). Überall, wo überhaupt Religion erlebt wird, erstrebt der Mensch im religiösen Erleben irgendwie eine Überwindung der eigenen Begrenztheit — der inneren und der äußeren — und faßt sich im Zusammenhang mit oder in Abhängigkeit von etwas Höherem auf, mag dies auch noch so unbestimmt und „prädikatlos" gedacht werden[3]). Die Ichfunktion tritt bei dem Grunderlebnis verschieden stark hervor, bald aktiver, bald passiver. Ob es sich um ein im oben umschriebenen Sinn religiöses Erlebnis handelt, zeigt sich in der Reaktion[4]).

Vergleicht man die beiden schöpferischen Erlebnisse, die Symbolbildung und das religiöse Grunderlebnis, so haben sie psychologisch gesehen vieles gemeinsam. Beiden Erlebnissen ist die Durchbrechung der alltäglichen Erfahrungsgrenze gemeinsam. Beide Erlebnisse werden im intuitiven Denken erfaßt, bei beiden spielt der Wille eine sekundäre Rolle. Beide Erlebnisse sind begleitet von dem intensivsten Gefühl der Wahrheit, dem Gefühl der Zeitlosigkeit, des Ewigkeitswertes. In bestimmten Fällen unter den möglichen Symbolerlebnissen können beide Phänomene eine Einheit bilden, so daß das religiöse Erleben sich im Symbol einen Ausdruck schafft oder ein gegebenes Symbol das religiöse Erlebnis weckt.

Die Frage liegt nahe, muß nicht das religiöse Erleben immer zugleich ein Symbolerlebnis sein? Von meinen Versuchspersonen antworten auf diese Frage 8 mit einem klaren Ja, selbstverständlich, etwas anderes ist für mich nicht denkbar; 7 antworten ja und nein, nicht unbedingt; das ist individuell, vielleicht rassenmäßig verschieden; 10 antworten mit einem klaren Nein. Man stößt hier auf Schwierigkeiten, die noch eingehender besprochen werden müssen und die ihren Grund nicht nur in der verschiedenen Auffassung des Begriffes Symbol haben, wie man vielleicht zunächst anzunehmen versucht sein könnte. Nach einem Jahr bekamen die 17 Versuchspersonen, die die Frage im wesentlichen mit Nein beantwortet hatten, außer dem alten Fragebogen noch eine Ergänzungsaufgabe: Bitte schildern Sie ein religiöses Erlebnis ohne Symbole (im weitesten Sinn des Wortes). Bei diesen Ergänzungsantworten muß man bedenken, daß die Versuchspersonen durch den ersten Fragebogen angeregt worden waren, über Symbol und religiöses Erleben nachzudenken, daß das Erlebnis der deutschen Revolution bei vielen ein neues Verständnis für Symbole geweckt hat. Die Verneinung

---

[1]) SA. 582.

[2]) Diese Unterscheidung stammt von F. Gundolf, Goethe, S. 27. Vgl. Dichterglaube. Stimmen religiösen Erlebens, hrsg. von Harald Braun. Berlin-Steglitz 1931, 122.

[3]) SA. 440.

[4]) Vgl. Kleist: „Wir reflektieren, wo wir handeln sollten, und wissen nichts mehr von der uralten, heiligen Kraft des Herzens." Unterschied zwischen fiktivem und echtem Erleben s. o.

der Frage ist in den meisten Fällen dadurch zu erklären, daß die dem religiösen eigene einfache Dualitätssetzung, die Gegenübersetzung des eigenen Ich einem höheren Du, nicht als Symbolakt anerkannt wird. Zweimal wird als Beispiel des symbollosen religiösen Erlebens das bekannte Wort Kants vom gestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir angeführt. Eine Versuchsperson meint, sie könne diesmal mit einem schlichten Ja antworten, in den beigefügten Beispielen erweist sich, daß sie die einfache Dualitätssetzung als Symbol erfaßt. Auch eine andere Versuchsperson nähert sich dieser Auffassung. Zwei weitere Versuchspersonen teilen mit, daß sie die obige Frage nicht mehr unbedingt verneinen können, die eine begründet die Änderung durch ein persönliches Erlebnis, die andere kann augenblicklich keine Gründe angeben. Eine Versuchsperson antwortet folgendermaßen: Ich stehe religiösen Fragen naiv gegenüber und bin unglücklich, wenn ich über meine „Stellung" nachgrübeln soll. Ich habe keine Einstellung; ich lebe. Es ist überhaupt an der Zeit, darauf hinzuweisen, daß sich verschiedene Menschen dem Symbol gegenüber sehr verschieden verhalten, auch wenn sie genau wissen, was Symbol ist. Eine Versuchsperson nennt sich selbst symbolblind, für sie und einige andere ist Symbol „nur ein Zeichen", für sie wie für andere spielen Symbole keine Rolle im Gefühlsleben. Bei einer Gruppe von Versuchspersonen treten magische Erlebnisse, bei vollem Wissen um den Begriff Symbol stark hervor und dürften zum Teil auf Kindheits- und Jugenderlebnisse zurückgehen. Diese starken Verschiedenheiten der Antworten führen zu den Schwierigkeiten der genauen Erfassung des Symbolerlebens zurück, die in den dargelegten seelischen Tätigkeiten, im Unterbewußten, in der Schwäche der Auffassungskraft verborgen liegen. Diese schwer durchschaubaren Faktoren im Symbolerlebnis müssen, soweit das überhaupt möglich ist, nun untersucht werden. Das Symbol als Ausdruck einer Idee ist weder seiner Entstehung nach noch in seiner Funktion im Leben, wenn es mitgeteilt wird, eine Angelegenheit des Individuums, sondern immer einer Gemeinschaft.

IV. Das Symbol als Produkt der Gemeinschaft.

1. Verständlichkeit der Symbole.

Nach der seelischen Vorbedingung für das Zustandekommen eines Symbols kann man zwei Typen unterscheiden[1]).

1. Die Idee, die symbolisiert werden soll, findet einen adäquaten Ausdruck.

2. Das Auffassungsvermögen ist durch Affekte gestört oder im Schlafe geschwächt, dann wird die Idee, die ins Bewußtsein treten will, verzerrt oder maskiert dargestellt.

Die Symbole des ersten Typus werden auch nach außen hin verständ-

---

[1]) Silberer S. 688f.

lich sein können. Wie weit das mit den Typen der zweiten Gruppe der Fall ist, scheint noch nicht sicherzustehen[1]).

Bei Besprechung der Symbolbildung wurde hervorgehoben, daß die Symbolbildung der jeweiligen Lage (Entwicklungsstufe miteinbezogen) der Seele entspreche. Damit ist ausgedrückt, daß ein großer Teil solcher Bildungen nicht beachtet und mitgeteilt wird, oft nur eine vorübergehende subjektive Bedeutung hat.

Anders verhält es sich mit den Symbolschöpfungen genialer Menschen, deren Erleben und Gestalten in großem Maße frei ist von Nur-Subjektivem, so daß in ihren Formungen sich zum großen Teil allgemein Menschliches im höchsten Sinne ausdrückt, und die infolge ihrer besonderen Begabung den nicht nur für ihr eigenes Gefühl angemessenen Ausdruck finden.

Worauf beruht nun die Möglichkeit des Verstehens? Der Symbolschöpfer verläßt sich darauf, daß sein Symbol beim Empfänger einen gleichen oder ähnlichen Vorstellungsverlauf auslöst wie bei ihm selbst. Der Vorstellungsverlauf ist bestimmt durch dreierlei Faktoren: 1. durch assoziative, 2. Perseverations- und 3. determinierende Tendenzen[2]). Eine determinierende Tendenz liegt in der Zielvorstellung, die schon die Einstellung, jede Art von Vorbereitung und Leistungsbereitschaft zu einem Verhalten mit sich bringt. Das bedeutet für das Symbolverständnis: 1. daß ähnliche Assoziationsmöglichkeiten vorhanden sein müssen, was in sehr vielen Fällen (s. u. Elementarsymbole) eine ähnliche Kulturstufe, z. T. ein ähnliches Gefühlsleben voraussetzt; 2. die Willigkeit, die Perseverationstendenzen[3]) zu überwinden; 3. die Einstellung (Bereitschaft) zum Verstehen zu haben. Das Verstehen beruht auf einer inneren Nachahmung[4]), einem Miterleben, das sich bis zur Identifizierung[5]) steigern kann. Im letzten Fall wird der Sinn als eigenes Erlebnis anerkannt. Bei der Einstellung spielt der Wille eine große Rolle. Das Sicheinfühlen in künstlerischer und psychologischer Hinsicht kann aber auch bis zu einem hohen Grade geübt und erlernt werden.

Das volle Verstehen, das zum Miterleben, zur Identifizierung des Ichs mit dem Sinne führt, lernt man näher kennen aus Versuchen über diesen Aneignungsakt oder schöpferischen Akt, wie Gruehn ihn nennt. Es lassen sich beim Aneignungsakt, wobei den Versuchspersonen religiöse Worte, Sätze, Gedichte vorgelegt wurden, folgende Stufen unterscheiden: 1. Die erste Stufe ist das rein intellektuelle Verständnis. 2. Auf der zweiten Stufe wird das persönliche oder tiefere Verständnis von schwachen Gefühlen begleitet. 3. Auf der dritten Stufe steigern sich die Gefühlsklänge zu „sym-

[1]) Die Typen Nr. 2 werden vielleicht innerhalb bestimmter Rassen und bestimmter Temperamente, die nach Anlage und äußeren Verhältnissen ähnliche Affekte haben, verstanden werden können. Doch dürfte das nach der vielfachen Determination der Symbolbildung noch nicht spruchreif sein.

[2]) Fröbes 1, 601.

[3]) Ebenda S. 411.

[4]) Th. Lipps, Psychologie S. 193ff., 200, 207.

[5]) Anathon Aall, Zur Psychologie der Wiedererzählung, Zeitschrift für angewandte Psychologie 7 (1913).

pathisch, vertraut, eindrucksvoll, tiefer Eindruck". 4. Auf der vierten Stufe tritt die Ichfunktion deutlich in den Vordergrund, „sich Ergreifenlassen vom Text, sich versenken". 5. Auf der fünften Stufe identifiziert sich das Gesamt-Ich mit dem Objekt, als ob die Worte des Textes seine eigenen wären; die Worte erscheinen als Offenbarung, als etwas lang Gesuchtes. 6. Die sechste Stufe bringt keine Steigerung, Zustand des anschauenden Versunkenseins, innige Betrachtung. 7. Auf der siebenten Stufe ist der Willensentschluß hervortretend[1]). 8. Die achte Stufe ist nicht mehr bewußt und kann nur erschlossen werden, unbewußte Nachwirkung des Erlebnisses[2]).

Dem gegenüber stehen Ablehnung, Abweisen, Verwerfen, für falsch Erkennen, Gleichgültigkeit, wobei noch ein Wissen um einen Wert übrig sein kann, ein unvollständiges Erleben in fiktiver Form; es wird nur mehr die Möglichkeit des ernsthaften Erlebens empfunden; schließlich die autoritative Form. Hierbei kann ein ursprüngliches Erleben noch nachklingen, oder das Wissen um einen Wert kann ganz äußerlich rational vermittelt werden[3]).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß dem Verständnis dreifache Grenzen gezogen sind; einmal subjektive in der Einstellung, die offen oder geschlossen, kritisch sein kann, dann individuelle, Begabung, Prädisposition, die individuelle Lebensgeschichte, die innere Reife, endlich objektive, die in der Art des zu erfassenden Symbols liegen. Ein Symbol ist weder seiner Entstehung nach, wie oben dargelegt wurde, noch seinem Inhalte nach eindeutig.

Diese Schwierigkeiten im Verstehenkönnen hat man immer gefühlt, wenn auch nicht verstanden und durchschaut, und gegen gewisse Übertreibungen beim Symbol und symbolischer Auffassung Stellung genommen. Ganz richtig wird herausgefühlt, daß das Symbol kein zufälliger Einfall ist, sondern ein „notwendiger" Ausdruck, das heißt eine sinnerschließende Identifikation sein muß. Schiller sagt von der Übertreibung des Symbols: „Er (der Geist des übertreibenden Dichters) empfängt dann seine Objekte von innen, und die Mißgeburt der Allegorien und Spitzfindigkeiten und Mysterien der Darlegungen beginnen[4])." Lehrreich ist es, wie meine Versuchspersonen auf einen Text von Hoffmannsthal reagierten, der von mir stark zusammengezogen wurde und, wie ich es wollte, krasser und wider-

---

[1]) Übereinstimmend mit diesen Stufen schildert eine meiner Versuchspersonen, wie sie den Text Nr. 1 des Fragebogens 1 erlebt: „Fremdartiger, etwas überspannter Gedankengang. Beim erstenmal Durchlesen war ich besonders der 1. Strophe gegenüber ganz ablehnend. Beim zweitenmal nicht mehr so arg. Beim drittenmal volles Einverständnis und Bewunderung der 2. Strophe. Weitere Steigerungsformen bleiben aus, es handelt sich um rein ästhetisches Genießen." Bezeichnenderweise schildert eine andere Versuchsperson den Unterschied zwischen dem ästhetischen Erlebnis und dem religiösen derart, daß „das religiöse Erlebnis verpflichtet zum Handeln und Sein nach den Ideen des Schönen, Wahren und Guten".

[2]) Gruehn, Religionspsychologie S. 61ff.

[3]) Ebenda S. 52.

[4]) Engels, Goethe S. 612.

spruchsvoller wirkt, als das Original. Die Hauptsätze lauteten folgendermaßen: Dem Kinde ist alles Symbol, dem Frommen ist das Symbol das einzig Wirkliche, und der Dichter vermag nichts anderes zu erblicken[1]). Das Symbol erfaßt mich für eines Gedankenblitzes Dauer. Die Natur hat kein anderes Mittel, uns zu fassen, uns an sich zu reißen, als diese Bezauberung. Sie ist der Inbegriff aller Symbole, die uns bezwingen. Darum ist Symbol das Element der Poesie ... In diesem Zusammenhang sind die zustimmenden, bewundernden Urteile zu dieser Stelle im einzelnen nicht wichtig, nur im ganzen gesehen als mehr oder minder volles Verständnis und als Bejahung der obigen Zeilen. Für andere bedeutet der hier angeführte Symbolbegriff eine Aufhebung des unmittelbaren Erlebens und auch eine Bedrohung der Ernsthaftigkeit des Symbols. Ein Einwand sei wörtlich mitgeteilt: „Im folgenden scheint mir der Symbolgedanke überspannt. Der Fromme sieht durch die Dinge hindurch jenseitige Wirklichkeiten, ohne darum die Dinge als Symbol fassen zu müssen. Auch die Sprachmusik wirkt viel unmittelbarer als ein deutungsbedürftiges Symbol." Demgegenüber stelle man den Symbolbegriff Heitmanns. Er sieht die Vollreife des Symboldenkens in einem „neuen Realismus", in dem alles bis zum unscheinbarsten Geschehen durchscheinende Hülle eines ganz anderen Geschehens wird[2]). Schließlich seien noch zwei völlig ablehnende Antworten erwähnt. Eine Versuchsperson nennt den ganzen Text: durchaus überspannt; eine andere sagt zusammenfassend: Aber, kurz gesagt, sind für mich derlei Betrachtungen überflüssig, sie führen mich nirgends weiter. Noch deutlicher wird die verschiedene Haltung, die sich ja schon bei diesen allgemeinen Betrachtungen über Symbole zeigte, an einem bestimmten Beispiel. Im dritten Versuch wurde folgende Aufgabe gestellt: Über einen gewaltigen Strom führt eine Brücke. Versuchen Sie sich das vorzustellen, es ist ein Symbol, das alle verstehen sollen. Was wollte der Bildner nach einer naheliegenden Annahme mit Strom und Brücke symbolisieren? Zu bemerken ist, daß die Versuchspersonen nun schon zum drittenmal einen Fragebogen mit der Überschrift Symbol und religiöses Erleben, mit einer Reihe religiöser Gedichte und Fragen über religiöse Symbole vor sich hatten, also nach einer bestimmten Richtung hin beeinflußt waren. Vier Versuchspersonen antworten nicht auf diese Aufgabe. Die Antworten der übrigen 19 lassen sich in sechs Gruppen zusammenfassen. 5 Versuchspersonen sehen in der Brücke den Weg ins Jenseits, in die Übersinnlichkeit. 5 sehen in

[1]) Vgl. dazu Goethe: Alles, was geschieht, ist Symbol, und indem es vollkommen sich selbst darstellt, deutet es auf das übrige (1818 in einem Brief an Schubarth). Wilhelm Schlegel: „Dichten ist ewiges Symbolisieren." Goethe über Wilhelm Meister: es mache ihm Freude und Beruhigung, zu finden, daß der ganze Roman durchaus symbolisch sei, daß hinter den vorgeschobenen Personen durchaus etwas allgemeines Höheres liege. Über die Wahlverwandtschaften: Alles ist nur symbolisch zu nehmen, und überall steckt ja noch etwas anderes dahinter. Jede Lösung eines Problems ist ein neues Problem (Schlesinger, Geschichte des Symbols S. 172).

[2]) Zitiert nach Kurt Plachte, Symbol und Idol, 1931, S. 62 Anm. 2, dessen Arbeit mir erst nach Vollendung meiner Untersuchung zugänglich war.

Strom und Brücke das Verbindende und Trennende (2 das Trennende und Verbindende an sich, 3 das Völker Trennende und Verbindende). Eine Versuchsperson sagt: Keine Trennung ist so groß, daß nicht bei ernstem Wollen eine Brücke zu schlagen sei. Eine andere Überwindung der Natur durch Kultur. 6 Versuchspersonen sehen im Paar Brücke—Strom je Not—göttliche Hand; Leben—göttliche Gnade; Tod—Glaube an Gott; Zeit, Ewigkeit — Leben; Schicksal — Leben; Leben — unser geistiges Sein, das die Gefahren des Lebens überwindet. 2 Versuchspersonen geben zwei Bedeutungen an; eine sagt: Das kann sehr vieles bedeuten (politisch, sozial, religiös). Hier sieht man deutlich, daß die Ideen, die die verschiedenen Beurteiler in diesen Symbolen ausgedrückt finden, verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens angehören. (Wahrscheinlich würde dem Symbolpaar von Psychoanalytikern noch eine völlig andere Bedeutung beigelegt werden.) Eine Versuchsperson fügt ihrer sozialen Deutung der Symbole bei: Stehe freilich gerade jetzt stark in sozialen Gedankenkreisen und unter dem Eindruck der Dinge bei uns in Mitteleuropa (November 1933); sie ist sich also bewußt, daß ihre Auffassung von bestimmten Erlebnissen geprägt ist.

Bei der Vieldeutigkeit der Symbole ist aber nicht zu übersehen, daß eben doch auch eine Übereinstimmung der Auffassungen besteht, was freilich bei der geringen Anzahl meiner Beispiele weniger auffällt als die Verschiedenartigkeit. 6 Versuchspersonen haben aus dem Symbolpaar den Sinn entnommen, den ich bei Aufstellung der Aufgabe vor Augen hatte und der einer weitverbreiteten Volksanschauung entspricht.

Zuletzt darf der große Wert der Vieldeutigkeit der Symbole nicht übersehen werden. Gerade durch die Mehrdeutigkeit ist eine Veredlung und Läuterung des Symbolinhaltes möglich[1]).

Es wurden in diesem Abschnitte die Schwierigkeiten im Verstehen von Symbolen besprochen, wie sie im modernen zusammengesetzten Leben mit seinen vielfachen geistigen Interessen und Bezügen bestehen. Wir wenden uns jetzt Symbolerlebnissen zu, wo die Verhältnisse bedeutend einfacher liegen.

2. Elementarsymbole.

Derartige Erlebnisse, wie sie in der Symbolschöpfung, -auffassung, im vollen Verstehen geschildert wurden, sind verhältnismäßig selten. Es gibt, wie erwähnt, symbolblinde Menschen, aber auch die, die die echten Symbolerlebnisse aus eigener Erfahrung kennen, verhalten sich doch Symbolen gegenüber ganz verschiedenartig. Sie kennen neben dem erschließenden Symbol das magische Zeichen, ja die zusammenfassende Abkürzung, die einem neues Nachdenken erspart, also einen Gegensatz zum schöpferischen Erleben darstellt. Darauf werde ich noch später zurückkommen, hier sei es nur erwähnt, weil es wichtig für die Beurteilung der Frage ist, wieweit

---

[1]) Über die Unerschöpflichkeit des Symbols vgl. F. Weinhandl, Über das aufschließende Symbol. Berlin 1929. Sonderhefte der deutschen philosophischen Gesellschaft S. 6. Auch diese Arbeit war mir erst nach Abschluß meiner Untersuchung zugänglich.

sogenannte Primitive das Symbol überhaupt kennen, was ja bekanntlich öfter bezweifelt wurde.

„Primitiv", soweit sich dieser Ausdruck nicht umgehen läßt, darf ebensowenig wie „ursprünglich" als historischer Begriff aufgefaßt werden, das, was zu allererst oder früher war, sondern muß psychologisch umschrieben werden[1]). Es ist mit diesen Begriffen die geistige Haltung gemeint, die in religiösen Fragen bei Tiefkulturvölkern vorherrschend ist, aber auch bei allen anderen Menschen mehr oder minder vorhanden sein kann: das Überwiegen des emotionalen Denkens im Gegensatz zum logischen, der subjektiven Gefühle und Triebe, während das, was wir als objektive Elemente der Wahrnehmung bezeichnen, fast ganz bedeutungslos bleibt[2]).

Sahen wir beim Kulturmenschen eine verschiedene Haltung dem Symbol gegenüber, so findet man das in vergleichbarer Form auch beim Kind. Das Wissen um die Stellvertretung einer Sache durch eine andere tritt schon sehr früh auf, mit 3—3½ Jahren. Aber wesentlich für das Kind ist doch das Hin- und Herschwanken zwischen dem Wissen um die Stellvertretung und das völlige Aufgehen in die Situation, das Steinchen „ist" für längere oder kürzere Zeit wirklich eine Kuh, wobei die verschiedene Phantasiebegabung große Unterschiede bedingt[3]). Dagegen wird im allgemeinen erst um das 5. oder 6. Lebensjahr die feststehende Stellvertretung, das willkürliche Symbol, z. B. die Vertretung der Laute durch Buchstaben, verstanden. Nach der psychologischen Zergliederung des Symbolerlebens scheint es sicher, daß es echte Symbole, wobei ein Sinn in einem andersartigen erfaßt wird, bei Kindern und Primitiven in einer ihrer geistigen Entwicklungsstufe angemessenen Form gibt.

Es gibt eine Art von natürlichen Symbolen, die so einfach und überzeugend sind, daß sie als allgemein verständlich gelten können und auch bei sehr verschiedenen Völkern in gleicher Weise neu gebildet werden und die man Elementarsymbole[4]) nennen kann. Sie sind z. T. in den allen gemeinsamen schicksalhaften Erlebnissen begründet; im Geheimnis von Leben und Tod. Der Tod wird aber nicht als absolutes Ende, die Geburt nicht als allererster Anfang aufgefaßt, auch eine Entwicklung in unserem Sinne ist nicht geläufig, sondern sie wird durch einen plötzlichen Übergang symbolisiert, nämlich durch Tod und Wiedergeburt[5]). Auf diese Weise wurde der Tod zum Symbol der Wiedergeburt. Tod und Geburt werden so zu Symbolen für alle Übergänge, zunächst für die Stufen des menschlichen Lebens: Pubertät und Verheiratung. Diese Symbole drücken zunächst eine

---

[1]) Vgl. auch G. van der Leeuw, Einführung in die Phänomenologie der Religion 1925, S. 6.

[2]) Levy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker, 2. Aufl. 1926, S. 1; W. Jerusalem, Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen, in Versuche zu einer Soziologie des Wissens (Köln 1924), hrsg. von Max Scheler, S. 138ff.

[3]) W. Stern, Die Psychologie der frühen Kindheit, letzte Aufl., S. 241ff., im Gegensatz zu Bühler, der beim kindlichen Spiel immer eine Scheindeutung annimmt.

[4]) Die Bezeichnung stammt von Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, Bd. 3.

[5]) A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 157.

körperliche Veränderung und damit meist eine innere Wandlung aus, die ja oft zu Zeiten physischer Übergänge eintritt. Besonders bei der Jünglingsweihe wird der Übergang des Knaben zum Mann durch seinen Tod und seine Wiedergeburt symbolisiert. Der Tod wird durch scheinbares Töten, durch Verschlungenwerden von einem Ungeheuer, Durchschreiten der Todespforte, Ermüdung durch Tanzen und körperliche Qualen bis zur äußersten Erschöpfung, Tragen von Masken, die die Toten (Ahnen)[1]) darstellen, symbolisiert. Die Wiedergeburt wird dargestellt durch völliges Vergessen der früheren Ereignisse, die Wiedergeborenen müssen alles wieder neu erlernen, durch Anlegen neuer Kleider, Namengebung usw. Dieselben Symbole finden sich bei den Aufnahmeriten in religiöse Bünde, bei Priesterweihen, Weihe des Fremden. Die Übergangsriten zerfallen fast immer in drei Teile[2]): Trennung von der alten Umgebung durch eine Reihe von Riten, die zur Bestattung gehören, eine Übergangszeit, in der der Weihekandidat zwischen zwei Welten lebt, der alten nicht mehr angehörig und an die neue noch nicht angegliedert; er befindet sich bei den Toten im Geisterreich. Das wird durch die erwähnten Masken, durch ekstatische Zustände, die durch Tanzen, körperliche Qualen und Vergiftungen erreicht werden[3]), dargestellt. Dann folgt die Tötung und Wiedergeburt mit anschließender Vorbereitung für die neue Welt, in die die Knaben nun als Männer zurückkehren. Diese Übergänge werden aber auch durch äußere Grenzen symbolisiert; die äußeren Grenzen sind je nach der Entwicklungsstufe enger oder weiter, an ihnen beginnt die Außenwelt, das „Jenseits“, wo unbekannte und feindliche Mächte herrschen, sie erwecken Scheu und Ehrfurcht im Gemüt. Solche Grenzen sind die Schwelle, Tür des Hauses, die Dachtraufe[4]), der Zaun, Flußlauf, Wald, Kreuzweg, Weg, das Gebirge, das Meer, die „Grenze“[5]) überhaupt, alle Übergänge, wie Pforten, Brücken[6]). Aus diesem reichen Gebiet der Übergangssymbole seien nur zwei Beispiele genannt. Bei der Hochzeit, dem wichtigen Übergang, durchschreitet[7]) das Brautpaar eine Pforte (oft nur noch als „Ehrenpforte“ aufgefaßt). Bei einem chinesischen Kinderfest, durch das die Kinder gesund und stark werden sollen, durchschreitet ein Priester, der den Schutzgeist der Kinder darstellt, eine im Zimmer errichtete Pforte. Alle Kinder gehen hinter ihm her, und besonders die Kranken werden hindurchgetragen[8]). Diese alten und immer wieder neuen Symbole lassen sich auch in den oben erwähnten Übergangsstadien (S. 26) zwischen Einschlafen und Schlaf und zwischen Schlaf und Erwachen beobachten. Der Übergang wird bildlich dargestellt durch das Öffnen einer Tür, Überschreiten der Schwelle, eines Weges, einer Brücke, durch einen Weg, der in ein dunkles Tal (Schlaf) führt, durch das

[1]) Frobenius, Masken und Geheimbünde Afrikas; Lévy-Bruhl S. 317.
[2]) Van Gennep, Les rites de passage S. 190ff.
[3]) Hauer S. 410ff.; Nilsson, Primitiv kultur S. 116.
[4]) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens u. d. W.
[5]) Ebenda unter Grenze.
[6]) Ebenda; Hastings ERE u. d. W.
[7]) Auf Gotland, Wikman, Bröllopsträdet, Rig 1924.
[8]) Gennep, a. a. O. S. 82ff.

Bild des Nachhausekommens (Erwachen), durch moderne Symbole Abreise oder Ankunft mit dem Zug oder Automobil; durch Todesgefahr, Ertrinken, Hinabstürzen usw.[1]).

Ein anderes Elementarsymbol für das menschliche Leben ist die Pflanze. Der Maibaum und seine verschiedenen Formen wurden schon genannt. Hier seien die Bäume erwähnt, die das Leben des Einzelnen (nicht die Lebenskraft überhaupt, wie der Maibaum) repräsentieren, die Lebensbäume. Bei der Geburt eines Kindes wird ein Baum gepflanzt, Kind und Baum wachsen miteinander; Gedeihen und Schwinden, Leben und Sterben des einen gilt auch von dem anderen. Diese Vorstellung findet man bei den Germanen und Slawen, in Westafrika, Indonesien, Neuguinea und Loango[2]) und in der Antike[3]). Eine ähnliche Bedeutung haben die Hochzeits- und Brautbäume[4]) und die finnischen abgeästeten Bäume (karsikko), die für den mannbar gewordenen Knaben und für die Braut hergerichtet werden[5]). In Schweden wie in Österreich (Tirol) bleibt der Brautmai stehen, bis das erste Kind der Eheleute geboren ist. Ein ähnlicher Glaube hat auch den Schutzbaum des Bauernhofes (tuntre, vårdträd) geschaffen. Der Baum wird beim Hausbau oder beim Einziehen gepflanzt, oder ein schon vorhandener wird zum Schutzbaum auserwählt, sein Gedeihen führt das Gedeihen der Wirtschaft mit sich und umgekehrt, schwindet er hin, dann ist auch der Hof verloren[6]).

Das Werden und Vergehen wird durch viele andere Symbole dargestellt, es sei nur noch das fließende Wasser als Symbol der Vergänglichkeit und das Ei als Symbol des Lebens[7]), der Fruchtbarkeit und Schöpfung[8]) erwähnt.

Andere Erlebnisse, z. B. der übermächtigen Natur, der einsamen Wanderungen, erschaffen die zahlreichen Dämonen des Volksglaubens. Diese Beispiele mögen genügen, sie können dartun, wie das Erlebnis der menschlichen Beschränktheit und Kleinheit die überall wiederkehrenden und verständlichen Symbole schafft und damit einen der Geistesstufe entsprechenden Sinn zum Ausdruck bringt.

Daß es sich bei den besprochenen Erscheinungen des Volksglaubens um wirkliche Symbole handelt, ist nicht zu bezweifeln und wird nicht widerlegt durch die zahlreichen magischen Begehungen, die sich an derartige Symbole anschließen, vielleicht auch manchmal überwiegen und mehr in die Augen fallen.

---

[1]) Silberer, Schwellensymbolik (durch eigene Beobachtungen bestätigt) S. 621ff.

[2]) Leeuw S. 31; Mannhardt, FWK. 1, 1—71.

[3]) Ebenda 2, 22—31; M. P. Nilsson, Årets folkliga fester S. 36.

[4]) Wikman, Bröllopsträdet, Rig 1924.

[5]) Holmberg, Det avkvistade trädet i fornfinnarnas initiationsriter. Vetenskaps societeten i Lund. Årsbok 1924, 46ff.

[6]) Sydow, Majträd och lykkoträd, Folkminnestudier tillägnade Hilding Celander (1927), mit Kritik über Holmbergs vorerwähnte Arbeit, S. 37f.

[7]) Dölger, Ichthys S. 336, 342.

[8]) Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens unter Ei.

Man kann auch hier jenes Hin- und Herschwanken zwischen den äußersten Punkten der Symbolbildung beobachten, so z. B. an dem Begriff des Hausgeistes oder Koboldes. Viele seiner Eigenschaften, Namen, Opfer deuten darauf hin, daß der Kobold einmal ein Götze oder Fetisch war. Tatsächlich fand man in Norwegen[1]) und Deutschland noch bis in die Gegenwart derartige Götzenfiguren. Dabei spielt aber schon in den frühesten Nachrichten über den Kobold eine höhere, mehr geistige Auffassung eine Rolle. Der Hausgeist symbolisiert als Schützer und Helfer des Menschen Ordnung, Fleiß und Gemütlichkeit des Hauses, freilich auch oft die Habsucht des Menschen. In der letzten Zeit verschwindet die gesamte Vorstellung allmählich, z. T. werden die alten Opfer noch dargebracht, „als ob" man noch daran glaubte[2]), nützt es nicht, so schadet es auch nichts.

Wie hat man sich im einzelnen die Annahme eines neuen Symbols in der Gemeinschaft zu denken? Es handelt sich dabei um einen Vorgang, der überhaupt der Entstehung der Überlieferung, sei es Glauben, Lied, Sprichwort sehr oft zugrunde liegen wird. Man ist auf dem Gebiet nicht nur auf Vermutungen angewiesen. In einer Versammlung mehrerer Menschen werden vielerlei Formulierungen von Gedanken, Erlebnissen, Gefühlen ausgesprochen, die, nachdem sie gehört und verstanden oder nicht verstanden wurden, wieder vergessen werden. Plötzlich fällt einmal ein Ausdruck, der von den Anwesenden begeistert aufgenommen und weitererzählt wird. Je nach ihrer Tragfähigkeit und Allgemeingültigkeit überschreitet die neue Formulierung rasch die Grenzen der ersten Gemeinschaft, meist ohne daß der Urheber genannt wird[3]).

Manche von den Elementarsymbolen kehren in den Dichtungen aller Zeiten wieder, z. B. die Pflanze als Symbol des menschlichen Lebens: „Denn alles Fleisch es ist wie Gras und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blume." In der Ilias 12, 132 wird von den zwei Helden Polypoites und Leonteus gesagt: „Beid' an dem Eingang dort des hochgeflügelten Tores standen sie: also stehen hochwipflichte Eichen der Berge, welche den Sturm ausharren und Regenschauer beständig, Eingesenkt mit großen und weitreichenden Wurzeln ...", oder in dem altnorwegischen Gedicht Håvamål: „Die Föhre dorrt, steht sie auf dem Berg, nicht schützt sie Borke noch Blatt; so ist's mit dem Mann, den alle meiden, was lebt er länger noch?", oder in Wallensteins Tod von Schiller sagt Wallenstein nach dem Abfall Piccolominis von sich: ... „Den Schmuck der Zweige habt ihr abgehauen, da steh ich, ein entlaubter Stamm" (III, 13).

3. Die religiösen Symbole der Gemeinschaft.

Teilweise waren schon die zuletzt besprochenen Symbole als religiöse Symbole in höherem Sinne zu werten, sofern sie aus dem Gefühl der Klein-

---

1) N. Lid, Joleband og vegetationsguddom S. 161—165.

2) Nilsson, Årets folkliga fester S. 222: „In meiner Jugend war der Brauch noch nicht ganz verschwunden, obwohl man sehr gut wußte, daß die Katze das Essen auffraß."

3) Otto Jespersen, Menneskehet, Nasjon op individ i sproget (1925), S. 33.

heit der Menschen, aus dem Gefühl der Übermacht des „ganz Anderen" geschaffen sind. Das Hinneigen und leichte Übergehen in Machtmittel, mit deren Hilfe man zaubern, die höheren Mächte zwingen kann, ist z. T. auch bei den christlichen Symbolen, um das gleich hier vorwegzunehmen, zu bemerken. Hostie, Kreuz, Kruzifix[1]) werden als kräftige Zaubermittel, vor allem zu Abwehrzauber, ausgiebig benützt. Auch die andere Gefahr, die den Symbolen droht, das Erstarren der Form, die den Sinn verloren hat, haben die religiösen Symbole der Hochkulturvölker mit allen zu teilen. Ein Beispiel möge eine zur Genüge bekannte Erscheinung beleuchten: An zwei weit voneinander entfernten Orten in Dänemark und in Oberhessen pflegten die Männer beim Verlassen oder Betreten der protestantischen Kirche sich im Vorraum vor einer weißen Wand zu verneigen. Niemand wußte warum, es war eben so Sitte. In der einen der beiden Kirchen wurde der Kalkbewurf in neuerer Zeit entfernt, und ein Madonnenbild der Vorreformationszeit kam zum Vorschein, das in der Reformationszeit übertüncht worden war; in der anderen ergab sich, daß an jener Stelle in katholischer Zeit ein Marienaltar gestanden hatte. Die symbolische Handlung hatte sich also mehrere Jahrhunderte ohne Sinn erhalten[2]).

Im Unterschied zu den bisher besprochenen Symbolen ist zum Verständnis der religiösen Symbole höherer Religionen sehr oft die Kenntnis einer heiligen Geschichte notwendig. Das Symbol ist dann ein zusammenfassendes bedeutungsvolles Zeichen für einen längeren Vorgang. Es wird so oft zum äußeren Abzeichen einer Glaubensgemeinschaft, da es nur für Eingeweihte sinnvoll ist. Das sind aber nur die äußeren und äußerlichen Kennzeichen eines Teiles der religiösen Symbole. Zu echten Symbolen werden sie erst dann, wenn sie für den einzelnen wie für die Gemeinschaft der Ausdruck eines Sinnes, einer inneren Haltung[3]) sind, wenn sie schöpferisch nacherlebt werden. Es treten dann dieselben inneren Erlebnisse wie bei der oben geschilderten Symbolschöpfung und -auffassung ein, die unerschütterliche Gefühlsgewißheit und damit die Reaktion im Gemüte (innere Haltung) und Handlung. Es wurde oben schon erwähnt, daß die subjektive Gefühlssicherheit kein Kriterium für die objektive Gültigkeit und Richtigkeit ist. Wohl aber liegt in der damit verbundenen Reaktion, der Handlung, ein Mittel, die Gesinnung, die Wandlung des Gemütes oder die neue Haltung zu erproben. Mit der Handlung verläßt das Erlebnis die Grenze des Individuums und wird zu einem Anliegen der Gemeinschaft, die bis zu einem gewissen Grade entscheidet, ob die innere Haltung und die daraus folgende Tat richtig ist. Das geschieht nicht nach Willkür und Zufälligkeiten, sondern nach psychologischen und sozialen Gesetzen; die gesamte Überlieferung, die gesamte Kultur ist mitbeteiligt an einer derartigen Entscheidung[4]). Der äußere Erfolg hat damit nichts zu tun. Das wird

[1]) Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens u. d. W.

[2]) John Meier, Deutsche Forschung 6 (1928), 31; Niederdeutsche Zeitschrift f. Volkskunde 3, 94.

[3]) Vgl. Plachte S. 102.

[4]) Vgl. Bauhofer S. 54—57.

klar an der Art, wie die ersten Christen die Bewunderung der Heiden gewannen, die zunächst nicht durch das, was die Christen ihre Lehre nannten und was sie von ihrem Meister verkündeten, sondern durch die innere Kraft der Christen und ihren Lebenswandel besiegt wurden.

Schon früher wurde von der Wechselwirkung zwischen Individuum und Gemeinschaft gesprochen. Es wurde dabei auch kurz hingewiesen auf die Fähigkeit des Menschen, nachzuerleben und sich mit einem Vorgang zu identifizieren. Diese Fähigkeit hängt, außer der oben besprochenen Gefühls- und Verstandeskultur, mit verschiedenen Seiten des menschlichen Zusammenlebens zusammen. Wenn hier nun von den Symbolen der religiösen Gemeinschaft die Rede ist, so ist die Grundlage der Betrachtung eine völlig andere, als bei der Symbolschöpfung und Auffassung bzw. bei dem Nacherleben derselben. Die Gemeinschaft ist hier, wie bei den Elementarsymbolen, das Primäre. Die Lage ist weder die, daß ein Einzelner oder Mehrere anerkennen, was ein anderer Einzelner geschaffen hat, noch die, von der Novalis sagt: „Mein Glaube hat, von dem Augenblick an, wo ein anderes menschliches Wesen angefangen hat, dasselbe zu glauben, unendlich gewonnen.“ Jetzt ist es die Gemeinschaft mit ihren Symbolen, die mit ihrer ganzen Kraft auf den Einzelnen eindrängt und den Einzelnen selbst stark und kräftig als Mitglied der Gemeinschaft macht. Die verschiedenen Individuen einer Gemeinschaft stehen nicht nur untereinander in einer Wechselbeziehung, sondern sie werden in hohem Grade von der Verlassenschaft der Vorfahren, der Überlieferung, beherrscht. Eine Hauptwirkung der Überlieferung liegt darin, daß sie von allen ausgeübt wird, denn nur so lange handelt es sich um lebendige Überlieferung. Sie ist daher von früher Kindheit an vertraut und bekannt und hat dadurch u. a. eine stark bindende Macht über den Einzelnen. Sieht man näher zu, wie eine derartige Wirkung zustande kommt, so beruht sie z. T. auf der Übertragbarkeit der Gefühlszustände durch Ausdrucksbewegungen. Bei dem Aussender hängt die Ausdrucksbewegung an dem inneren Zustand. Der Empfänger macht unwillkürlich die Ausdrucksbewegung mit, und daran hängt umgekehrt für ihn der innere Zustand[1]). Auf diese Weise wird durch fromme Gebärden, Händefalten, Knien, andächtigen Ausdruck[2]) die innere Haltung durch die symbolische Gebärde übertragen, und sie wird je nach der Reife des Empfänger sinnerfüllt sein. Besonders sind es die Feste der Gemeinschaft, die die innere Nachahmung vor allem beim Kinde und Jugendlichen anregen; die festliche Miene, die Vorbereitungen, Festkleidung, der Kirchgang. Das Mithandeln, das Mitdabeisein spielt hier seine große Rolle. Gerade das letztere kann man bei Kindern beobachten. Die Freude am Mitmachen äußert sich in einer Erscheinung, die man auch psychische Ansteckung nennt; alle schreien oder hüpfen mit, wenn ein Kind damit beginnt. Das eigentlich Wirksame dabei ist die schon erwähnte Steigerung des Ich, die Ausweitung des Ich in der Gemeinschaft, die das Kind in den

---

[1]) Stöhr, Psychologie S. 554ff.
[2]) F. Heiler, Das Gebet² (1920), S. 98.

sozialen Spielen, vor allem in den Rollenspielen erreicht[1]). Es wird also im Massenerlebnis der überlieferten religiösen Symbole eine Grenzerweiterung des Ich erlebt, die für das bedeutungsvolle innere Erlebnis bezeichnend ist. Damit ist aber die Wirkung der religiösen Symbole noch nicht erschöpfend umschrieben. Die durch die Überlieferung, durch den Glauben, die Wünsche und Hoffnungen vieler in den Symbolen verkörperten Gefühlswerte scheinen auf den Einzelnen zurückzuwirken. Es handelt sich dabei um einen ähnlichen psychologischen Vorgang, wie den, daß einem eine Arbeit, auf die man viel Mühe verwendet hat, besonders lieb wird. Doch kann bei den Symbolen der Glaube der Vielen unendlich mehr ergreifend sein als die Rückwirkung eigener Gefühle. Das alles zusammen erklärt teilweise den geheimnisvollen Zauber, den religiöse Symbole ausüben können. Der Einzelne gelangt hierbei auf einem anderen, meist weniger bewußten Weg zu der entscheidenden Reaktion

Eine Versuchsperson bringt dies alles sehr treffend zum Ausdruck: „Ein religiöses Symbol ist etwas unbegreiflich Machtvolles, etwas Dunkles, Stromhaftes, gegen das man nicht schwimmen kann, das unter Ausschaltung unseres Verstandes direkt auf unsere Sinne, auf unser Unterbewußtsein wirkt und aus dunklen Tiefen Kindheitserinnerungen wieder lebendig macht.“ Diese Antwort wurde im dritten Versuch allen Versuchspersonen zur Beurteilung vorgelegt und wurde von 14 unter 23 Versuchspersonen als mit ihren Gefühlen übereinstimmend bezeichnet. Eine Versuchsperson fügt hinzu: „Religiöse Symbole haben eine aus den Untergründen der Seele kommende Macht. Man spürt die Fluidwirkung einer im Nichtrationalen sich bewegenden Kraft.“

Trotzdem gilt die steigernde Wirkung, die eine gleichgerichtete Vielheit ausüben kann, nicht für alle Menschen. Es ist dies eine Tatsache, die auch auf anderen Gebieten, z. B. bei gemeinsamer Arbeit[2]), beobachtet worden ist. Für neun meiner Versuchspersonen bedeutet das gemeinsame Erleben mit vielen eine Erhöhung des eigenen, für neun durchaus nicht. Zwei fügen hinzu: auf religiösem Gebiet nicht, auf politischem durchaus. Bemerkenswert ist übrigens, daß nicht etwa die protestantischen Versuchspersonen das Massenerlebnis ablehnen, sondern in gleicher Zahl die katholischen. Zwei Versuchspersonen erleben beides, je nach offener oder kritischer Stimmung.

Bis zu einem gewissen Grade spielt auch in der Gemeinschaft das Nacherleben der Symbolschöpfung und -auffassung eine Rolle in der religiösen Kunst. Für die meisten Individuen bestehen beide Arten von Symbolerlebnissen nebeneinander, wobei das Nacherleben der Symbolschöpfung auf der höchsten erreichbaren geistigen Stufe stehen kann, während das Erlebnis der Symbole der Gemeinschaft sehr viel näher dem magischen oder dem rationalen Erleben des „Nur-Symbols“ sein kann. Genau das Umgekehrte ist ebenso denkbar und für viele gültig. Die Symbolschöpfung

---

[1]) Stern, Psychologie des frühen Kindesalters S. 238.

[2]) W. Moede, Experimentelle Massenpsychologie, 1920, bes. S. 124.

und Auffassung kann völlig fehlen im Erleben, während die religiösen Symbole der Gemeinschaft der Ausdruck ihrer inneren Haltung sind.

V. Zusammenfassung.

Eine Untersuchung des seelischen Aufbaues des Symboles muß ausgehen von einigen einfachen symbolischen Funktionen, die die Grundlage für die höheren symbolischen Funktionen der Seele bilden. Bei der Beschreibung der eigentlichen Symbolbildung müssen unter den vielen möglichen Fällen zwei als für das moderne Empfinden besonders wertvolle Arten hervorgehoben werden: die Symbolschöpfung und -auffassung als Ergebnis geistiger Arbeit. Der Wert der schöpferischen Erlebnisse liegt in ihrer Ausdrucksgestaltung: Es sind nicht nur subjektive unausdrückbare Gefühlsschwelgereien, erst die allgemein gültige Form erhebt sie zu echten Symbolen[1]).

Während bei der eigentlichen Symbolschöpfung die mehr oder minder bewußte geistige Vorarbeit stärker hervortritt, ist für die Symbolauffassung die aufgeschlossene Einstellung mehr in die Augen fallend. In beiden Fällen wird das Symbolisierte im Symbol als Sinn, aber nicht als begriffliche Identität erlebt. Hiermit löst sich der Widerspruch der oben angeführten Definitionsgruppen. Die erste Gruppe verlegt den Hauptton auf die Negierung der begrifflichen Identität der beiden Symbolhälften, bringt aber durch die Betonung des Fiktionsbewußtseins einen rationalistischen Faktor mit in die Definition, der dem Wesen des echten Symbols widerspricht. Die zweite Gruppe, die von der gestalteten Idee ausgeht, hebt naturgemäß die untrennbare Einheit der Symbolhälften hervor. Die beiden Erscheinungen, Symbolschöpfung und -auffassung, die auch echte Symbolbildung genannt werden können, sind komplizierte Vorgänge. Sie gehören zu den Höchstleistungen des Geisteslebens und sind gleichzeitig das Erlebnis der Grenze des erkennenden Denkens, ein Erleben des Glaubens. „In science as in religion the truth shines ahead as a beacon showing us the path; we do not ask to attain it, it is better far that we be permitted to seek[2]).“

Bei der psychologischen Beschreibung kommt es nicht auf die strenge Begriffsabgrenzung und Wertsetzung an, sondern auf die Erfassung tatsächlicher Abläufe. Man darf daher nicht dabei stehenbleiben, nur diesen auf der höchsten Höhe des diskursiven Denkens geschaffenen Ausdruck eines Sinnes als Symbol anzuerkennen, sondern es müssen alle Stufen und Arten mitbeobachtet werden, auch solche, die sich den einfacheren unbewußten symbolischen Funktionen der Seele nähern.

Im Leben handelt es sich verhältnismäßig selten um Symbolschöpfung. In den meisten Fällen dreht es sich um ein Nacherleben, oft um wiederholtes Nacherleben. In der Wiederholung liegt die Gefahr, in den unbewußten, sinnentleerten Ablauf zu verfallen, der entweder zur bloßen Form erstarrt oder nachträglich gedeutet werden muß. In allen Fällen ist der

---

[1]) Vgl. Plachte S. 47.

[2]) A. S. Eddington, Science and the unseen world, 1929, S. 16.

gesamte Lebenslauf des Einzelnen mitbestimmend, seine Anlage, Bildung und Umwelt. Aus der Mannigfaltigkeit der Situationen und der Mannigfaltigkeit der mitbestimmenden Faktoren wird sich oft beim selben Individuum eine verschiedene Haltung Symbolen gegenüber geltend machen[1]). Bei starker Phantasie, bei Überhandnehmen des Affektes kann das Symbol leicht in ein Zauberding, einen Fetisch, übergehen, da man das Symbolisierte im Bilde oder in der Stärke des eigenen Affektes zu besitzen, zu beherrschen (Magie) meint. Sehr oft ist aber nur das Übergewicht der anschaulichen Symbolhälfte für den einfachen Menschen ausschlaggebend. Man denke an die Art der Verehrung von Heiligenbildern bei manchen Katholiken. In sehr vielen Fällen wird das Bild nur als sichtbare Stellvertretung des Heiligen angesehen. So heißt es in einer Antwort einer meiner Versuchspersonen: „Den Frommen ist das Heiligenbild nicht das Wirkliche, sondern nur ein Quasi-Kommentar zum Gefühl.“ Recht oft tritt das Bild aber völlig an die Stelle des Vertretenen, wobei die Übergänge äußerst mannigfaltig und fein sind. Die Darstellungen der Muttergottes in verschiedenen Kirchen gelten im Volksglauben als völlig verschiedene Personen, sie treten sogar als Konkurrentinnen auf. Es sind Fälle verzeichnet worden, in denen die Krankheit wiederkehrt, weil der Votant anstatt seinem Versprechen gemäß zu einer bestimmten Muttergottes zu wallfahrten, zu einer anderen Gnadenkirche pilgerte. Öfters erscheint die Madonna einem Träumenden in Gestalt einer bekannten Statue einer bestimmten Kirche oder als gemaltes Bild[2]). Dieses magische Verhalten tritt meist bei starken Affekten und weniger ausgebildetem logischen Denken ein.

Geht das Verhalten gegenüber dem Symbol nach der anderen Richtung in ein Überbetonen des verstandesmäßigen Denkens über, so zerfällt das Symbol in Bild und Sinn, wird zur Allegorie und im äußersten Fall zum Abzeichen, zum „Nur-Symbol“. Auch hier sind die Übergänge vielfältig und leicht durchfahrbar.

Man kann sich die drei Hauptpunkte des Symbolerlebens auf einem Halbkreis eingetragen denken. Auf der einen Seite, wo der Halbkreis die Horizontale berührt, liegt das magische Symbol, der Fetisch; im Zenith, wo sich logisches und intuitives Denken berühren, liegt das echte Symbol; auf der anderen Seite liegen die mehr rationalen Auffassungen mit dem Endpunkt der rationalistischen Entwertung des Symbols.

Dieses Ergebnis der Symbolanalyse wurde im Versuch 3 zur Beurteilung vorgelegt. Bei 12 Versuchspersonen fand diese Formulierung volle Zustimmung, 3 Versuchspersonen geben an, daß die Endpunkte des Symbolerlebens bei ihnen nicht voll erreicht würden, sondern daß ihre Erlebnisse sich mehr in der Nähe des Zenithes hielten, 6 Versuchspersonen verneinen diese Abstufungen für sich[3]).

---

[1]) Vgl. J. H. Leuba, A psychological study of religion, 1912, S. 4.

[2]) Zeitschrift f. oberdeutsche Volkskunde 5, 134, 135, 147; R. Kriß, Volkskundliches aus den Mirakelbüchern von Maria Eck usw.

[3]) Zwei Antworten seien wortgetreu mitgeteilt. „Ein sonst bedeutungsvolles

Das strenge Verbot bei den alten Juden, Bilder anzubeten[1]), der Kampf zwischen Bilderverehrern und Bilderstürmern[2]) hat seine Begründung in diesen psychologischen Tatsachen. Zwischen den beiden Endpunkten der Symbolerfassung gibt es unendlich viele Grade, die auch beim einzelnen Individuum nicht konstant zu sein brauchen und nicht sind.

Zum Schlusse sei die Frage erwähnt, die sich wohl schon bei den zuerst mitgeteilten zwei Erklärungsversuchen des Symbols und noch mehr bei den verschiedenen Antworten aufgedrängt hat. Wieso gibt es so verschiedene Auffassungen? Die Antwort wird nun, nachdem es klargeworden ist, daß sowohl das Symbolerlebnis als auch das religiöse Erlebnis seelisch mehrfach bestimmte Erleben sind, nicht schwerfallen. Es gibt verschiedene Typen des Symbolerlebnisses, genau so wie es verschiedene Typen religiösen Erlebens gibt. Der mir zur Verfügung stehende Stoff kann aber noch keine Grundlage für eine Aufstellung von Typen abgeben.

Für die Religionswissenschaft wie für die Volkskunde ist die Kenntnis des Symbolerlebnisses von größter Wichtigkeit. Die vielfache Verschlungenheit verschiedener seelischer Tätigkeiten beim Symbolerlebnis sollte davor warnen, den Wert von Einzelheiten bei der Beurteilung von religiösen Symbolen in logischer Hinsicht zu überschätzen.

Man wird auch mit Ursprungstheorien, vor allem mit der Annahme einer Ursprungsursache, vorsichtig sein müssen. Die Möglichkeit der Mehrdeutigkeit liegt in dem seelischen Aufbau der Symbole begründet. Schließlich wird man bei den fließenden Grenzen des Symbolerlebens, an dem der augenblickliche Gesamtzustand des Bewußtseins mitbeteiligt ist, mit der Bewertung oder Verwerfung der einzelnen Abstufungen zurückhaltend sein müssen.

Oslo.

Symbol kann in einer Stimmung oder in einer Situation, die ein Eingehen darauf hindert, zum bloßen Abzeichen herabsinken, ebenso wie natürlich gleichgültige Symbole immer. Die Hauptbeziehung, die ich zu Symbolen habe, ist in dem mittleren Ausdruck gegeben. Das magische Zeichen kommt, wenn auch abgeschwächt, nur in Frage, wenn es etwa in sehr entscheidenden Augenblicken auftaucht, förmlich als eine Art Wegzeichen, dem zwar nicht ganz geglaubt wird, dem aber doch eine Kraft innezuwohnen scheint. Ferner im Zusammenhang mit mir besonders wichtigen Personen." Und: „Das stimmt sehr genau und ist durchaus richtig ausgedrückt. Die Entwicklung der Macht eines Symbols bis zu einem Höhepunkt, von dem seine Kraft wieder absinkt bis zur Bedeutungslosigkeit. Das gilt auch für ganze Völker Und so konnten die Symbole des Menschen der ‚romanischen' Kirchen für die späteren zu vollkommen unverständlichen Hieroglyphen werden. Siehe auch den Fisch der Urchristen."

[1]) Schlesinger S. 289 ff.

[2]) Aall, Psykologi S. 191.

Finnische Volksrätsel.

Übersetzt und erläutert von Gottfried Henßen.

(Dem Gedächtnis Kaarle Krohns gewidmet.)

Unter den reichen Schätzen, die das Archiv der finnischen Literaturgesellschaft in Helsinki birgt, befinden sich auch rund 40000 Rätsel. Ihre außergewöhnlich große Zahl beweist, wie beliebt diese Gattung im Lande ist und welch mustergültige Sammeltätigkeit auch auf diesem Gebiete geherrscht hat.

Die bis jetzt gedruckten Rätselsammlungen sind, verglichen mit dem handschriftlichen Material, recht bescheiden. Die erste Sammlung veröffentlichte der österbottnische Pfarrer Christfried Ganander im Jahre 1783 unter dem Titel „Aenigmata Fennica"; sie enthielt 337 Nummern. Elias Lönnrot griff 1843 diese Sammlung wieder auf und vermehrte sie um seine eigenen bedeutenden Aufzeichnungen. Eine zweite Auflage seiner „Arvoituksia" (= Rätsel) aus dem Jahre 1851 weist 2224 Nummern auf. Von ihnen sind jedoch nur etwa 700—800 selbständige Fassungen, die übrigen stellen Varianten dar. Die jüngste finnische Rätselsammlung gaben 1922 Antti Aarne und Kaarle Krohn heraus; sie brachten in ihren „Arvoituksia" eine Auswahl von 369 Rätseln aus den handschriftlichen Sammlungen der Literaturgesellschaft. Eine Veröffentlichung des ganzen vorliegenden Materials ist zwar geplant, doch fehlte es bis jetzt an Mitteln, diesen Plan zu verwirklichen.

Recht beachtenswert ist die Rolle, welche die Rätsel auch gegenwärtig noch im geistigen Volksleben Finnlands spielen. Die Kenntnis von ihnen wie ihre Verbreitung ist im Vergleich zum deutschen Volksrätsel der Gegenwart eine viel größere. Nicht nur die große Masse der Bevölkerung, die bäuerliche Schicht, beschäftigt sich mit ihnen, selbst den bürgerlichen Kreisen sind sie noch geläufig. In den kleinen Städten des hohen Nordens gibt es nicht allzuviel geistige Zerstreuung, und so ist es hier auch heute noch üblich, während der langen Winternachmittage und -abende neben anderen Gesellschaftsspielen sich gegenseitig Rätsel aufzugeben[1]). Dabei sind viele in Umlauf, die auf keine Literatur, sondern unmittelbar auf mündliche Überlieferung zurückgehen.

Auf dem Lande fand früher das Rätselraten in Form eines dramatisierten Spieles statt, bei welchem der schlechte Rater nach „Hymylä" geschickt wurde. Den Verlauf dieses Spieles sowie die dabei angewandten altertümlichen Formeln und Verse bringt Lönnrot in der Einleitung zu seiner Sammlung (S. XI—XV):

Bei Beginn des Spieles wird im voraus bestimmt, nach wieviel unbeantwortet gelassenen Rätseln der Dummling sich auf die Fahrt nach Hymylä begeben muß; meist sind es drei, zuweilen sechs. Schon bevor

[1]) [Vgl. Bolte, ZVfVk, 7, 382; 12, 456: Kranzwerbung, ein Gesellschaftsspiel des 17. Jahrh. 37, 94: Rätsel für die Hochzeitsgäste; J. Hartmann, Volksschauspiele 1880, S. 20. Hanika-Otto, Sudetendeutsche Volksrätsel 1930, Nr. 642.]

diese Zahl völlig erreicht ist, stichelt der eine oder andere aus der Gesellschaft: „Aha, richten sich schon die Blicke nach Hymylä?“ Ist die Zahl voll, so schickt der Rätselgeber den Verurteilten mit folgenden Worten auf die Reise: „Husch, husch, nach Hymylä, da du nicht einmal weißt, z. B. „welcher Dreibeinige sich auf der Stelle dreht!“ — Husch, husch, nach Hymylä, da du nicht einmal weißt, z. B. „welcher kleine flachsschwänzige Vogel durch die Wand hin und her fliegt!“ — Husch, husch, nach Hymylä, da du nicht einmal weißt, z. B. „was auf dem Lande liegt und im Wasser steht!“ —

Entweder der Rätselgeber oder ein anderer aus der Gesellschaft fährt dann fort:

„Husch, husch, nach Hymylä!
Eine Maus soll dein Pferd sein,
Katzendärme dein Zaum,
Hundedärme dein Halfter,
eine Mistschaufel dein Schlitten,
ein Kochlöffel dein Fahrzeug,
ein Mörser deine Mütze,
ein Stößel deine Peitsche,
eine Tragstange deine Geißel.“

Während mit diesen oder ähnlichen Worten der schlechte Rater entlassen wird, hat sich inzwischen ein Teil der Gesellschaft abgesondert; er stellt Hymylä dar, dem sich der Reisende jetzt nähert. Wenn nun dort der Hund anfängt zu bellen, befiehlt der Hauswirt von Hymylä seinem Kind oder seinem Dienstboten:

„Kitti, geh und sieh,
warum Halli bellt,
warum Schlappohr kläfft.“

Kitti sieht nach und kommt zurück mit folgenden Worten:

„Deshalb bellt Halli,
deshalb kläfft Schlappohr:
ein dummer Bursche (bzw. armseliges Mädchen) kommt [daher,
vorüber am Mistpfuhl,
vorbei am Schmutzweiher,
in Lumpen sich duckend,
vor Schmutz starrend,
mit Rotz beschmiert.
Er hat eine Maus als Pferd,
Katzendärme als Zaum,
Hundedärme als Halfter,
eine Mistschaufel als Schlitten,
einen Kochlöffel als Fahrzeug,
einen Mörser als Mütze,
einen Stößel als Peitsche,
eine Tragstange als Geißel.
Schon schlug er den Weg zum Haus ein —
schon ist er am Gatter —
schon auf dem Hof —
Schon steigt er aus dem Schlitten und kommt in den [Hausflur.“

Wenn der Hauswirt hört, daß der Fremde schon auf dem Flur ist, befiehlt er, ihn eintreten zu lassen.

Die Hausfrau ist gerade dabei, Brot in den Ofen zu schieben; sie erschrickt so über den seltsam aussehenden Gast, daß ihr das Brot in die Glut und die Schaufel auf den Boden fällt. Und die alte Großmutter, die in der Ofenecke Brei futtert, springt erschreckt auf den Sparren für das Klafterholz (oder die Kienspäne) und gießt dabei dem Fremdling die labberige Brühe in die Augen.

„Ach, ach", klagt dieser, „Dreck kam in meine Augen, wo könnte ich sie waschen?"

Darauf antwortet man ihm: „Wasch sie dort in der Jauchegrube!"

Er tut dies scheinbar und fragt dann: „Bin ich jetzt sauber?"

„Oho, keineswegs; geh nochmals und wasch sie dort im Teerfäßchen!"

Wenn er das getan, fragt er: „Geht es jetzt schon leidlich?" Man antwortet: „So ziemlich."

Auf die Frage, wo er sich abtrocknen kann, rät man ihm zuerst, er solle sich im Spreukasten abtrocknen, und ein zweites Mal: im Federtönnchen; oder der Wirt befiehlt Kitti, ihm einen alten rußigen Hundeschwanz vom Sparren als Handtuch zu bringen.

Dann fragt man ihn nach seinem Begehr, worauf der Fremdling erzählt, wie er sich wegen dreier Rätsel auf den Weg gemacht und die Lösung dazu suche, und

„schon bin ich viel umhergewandert,
habe Dorf auf, Dorf ab gefragt,
habe mich längs der Wege erkundigt;
könnte ich hier nicht Antwort erhalten?"

Darauf fragt man ihn nach den Rätseln, die er nicht gewußt habe.

„Zuerst fragte man mich, welcher Dreibeinige sich auf der Stelle dreht; ich habe es nicht gewußt."

„Ach, ach, du Armer, daß du das nicht wußtest, es ist ja das Spinnrad!"

„Dann fragte man mich, welcher kleine flachsschwänzige Vogel durch die Wand hin und her fliegt; auch das wußte ich nicht."

„Ach, ach, du Armer, daß du auch das nicht wußtest, es ist ja die Nähnadel!"

„Noch fragte man mich, was auf dem Lande liegt und im Wasser steht, und das war das dritte, das ich nicht raten konnte."

„Ach, ach, du Armer, daß du auch das nicht raten konntest, es ist ja das Netz."

„Großen Dank für eure Auskunft! Aber mich hungert jetzt ein bißchen; könnte ich wohl was zu essen haben?"

„Dort auf dem Sparren wäre ein alter Katzenschwanz. Die Mäuse haben zwar etwas daran genagt, aber deshalb kannst du getrost davon essen; auf dem Viehhof gibt es außerdem Mistwasser, davon kannst du trinken." —

Während der Fragende unterwegs ist, fängt schon der eine oder andere aus der Rätselgesellschaft an zu fragen: „Wie mag es nur unserem Hymylä-Reisenden gehen? Er kehrt immer noch nicht wieder."

Kommt er nun endlich zurück, dann stellt er sich in die Türecke, und wenn man ihn dann fragt, was es Neues in Hymylä gebe, gibt er meist folgendes Märchen zur Antwort:

„Ich hörte Seltsames, ich sah Wunderbares,
als ich in Hymylä war.
Das Eichhorn pflügte die Brachfelder,
das Pferd sprang mit dem Schwanz in den Baum,
der Balken zog, der Ochse schwankte,
der Schlitten hielt aus, der Weg brach entzwei;
mit dem Beil wurde gekocht,
mit dem Kessel geschnitten,
das Schaf kehrte den Fußboden,
die Mägde schliefen im Schweinekoben,
die Kühe buken Brot,
die Ferkel brauten Bier,
die alten Weiber blökten in ihren Fesseln,
die Hausfrauen grunzten als Schweine usw.[1]).“

Oder er berichtet über seine Fahrt in anderer Weise: „Man gab mir zu essen und zu trinken; aber ich hatte trotzdem immer noch Hunger. Noch beim Abschied gab man mir eine Piroge[2]); ich nahm sie in meine Hand — sieh da! In der Hand war nichts; ich steckte sie in den Mund, der Mund war leer. Dann gab man mir einen blauen Rock und eine Mütze aus Tuch, ein Pferd aus Eis, einen Sattel aus Rüben und eine Peitsche aus Erbsen. Ich setzte mich auf mein Pferd und ritt und ritt. Ein kleiner Vogel am Wege sang: „Sininen takki! Sininen takki!“ (= Blauer Rock! Blauer Rock!), ich verstand: Sinun ei takki! Sinun ei takki! (= Nicht dein Rock! Nicht dein Rock!) Da nahm ich den Rock und hing ihn auf einen Zweig. Ich ritt weiter und weiter, da sang ein Vöglein: „Verasta lakki! Verasta lakki!“ (= Tuchmütze! Tuchmütze); ich glaubte zu hören: Varastuslakki! Varastuslakki!“ (= gestohlene Mütze! gestohlene Mütze!); da nahm ich meine Mütze und warf sie in den Wald[3]). Ich ritt weiter und weiter, da sah ich eine Getreidedarre in Flammen stehen. Ich hielt mein Pferd an und ging hin, die Darre zu löschen; das Pferd schmolz währenddessen. Da nahm ich den Sattel auf meine Schulter und steckte die Peitsche in den Gürtel und setzte meinen Weg zu Fuß fort. Ich ging weiter und weiter; da sah ich, wie zwei Schweine miteinander rauften. Ich schlug mit meinem Sattel drauf los, da fraßen die Schweine ihn ganz

[1]) Lönnrot setzt hier nicht weiter fort, sondern weist auf zwei andere Lügenmärchen hin, die er in „Kanteletar“, N. 183 u. 184, veröffentlichte. Deutsch von A. Paul, Helsingfors 1886. Sie wären den Lügenmärchen bei Bolte-Polívka 3, 254ff. einzureihen.

[2]) Teiggebäck, mit Quark, Reis, Obstmus oder Fisch gefüllt.

[3]) In ganz ähnlicher Weise schildert ein altes französisches Lied den Verlauf einer Reise: En passant dans un p'tit bois où le coucou chantait,

Dans son joli chant il disait: Coucou, coucou!
Et moi, je croyais qu'il disait:
Cass'-lui le cou, cass'-lui le cou!
Et moi de m'en courir.

(Vieilles Chansons. Paris, Plon, Nourrit Cie.)

auf. Ich wanderte weiter und weiter; da sah ich, wie zwei Kuckucke miteinander stritten. Ich schlug mit meiner Peitsche auf sie ein, da fraßen sie mir die Peitsche auf. Von dort kam ich nach Hause, und jetzt bin ich hier.“

Sodann — oft auch vor den Reiseerlebnissen — fragt man den Ankömmling, ob er jetzt die Lösung der Rätsel wisse; er gibt die Antworten und kann dann andere, falls er es vermag, nach Hymylä schicken.

Wenn wir jetzt die Rätsel selbst betrachten, so ist zwar im inneren Bau, in den zu lösenden Gegenständen und den verschiedenen Arten (wie eigentliche Rätsel, Scherzfragen, Rechenaufgaben, biblische Fragen usw.) eine weitgehende Übereinstimmung mit denen der anderen europäischen Länder zu finden; dagegen zeigen sie in formaler Hinsicht eine eigentümliche Entwicklung, die ihnen eine Sonderstellung gibt.

Gehen wir von den einfachsten Formen aus, so sind hier meist nur ein oder zwei Begriffe nebeneinander gestellt, die entweder das Aussehen oder die Tätigkeit des Rätselgegenstandes wiedergeben oder, wenn mehrere Gegenstände geraten werden sollen, ihre Beziehungen zueinander in lakonischer Kürze andeuten:

1. Yksi mies, yhdeksän nenää[1]).
Lönnrot Nr. 2038. Haahlat.

Ein Mann, neun Nasen.
Kesselhaken.

2. Silmästä syöpi, kupeesta laskee.
mündl. Syvärilä. Jauhinkivi.

Ißt mit dem Auge, läßt an der Seite heraus.
Handmühle.

3. Metso puussa, suolet maassa.
L. Nr. 842. Rukki.

Ein Auerhahn im Baum, die Eingeweide auf der Erde.
Kirchenglocke und Seil.

Aber schon bei vielen dieser ganz einfachen Rätsel zeigt sich das Bestreben, die Worte durch Stabreim zu binden:

4. Pellon pituinen,
porsaan paksuinen.
mündl. S. Perunapenkki.

So lang wie ein Feld,
so dick wie ein Ferkelchen.
Kartoffelbeet.

Eine weitere Stufe der Entwicklung zeigt den vierhebigen, stabreimgebundenen Vers, den wir schon im Rätselspiel kennen lernten und der sich als Grundelement bei den alten lyrischen und epischen Liedern der finnischen Volksdichtung findet:

5. Musta härkä mulleroinen
kirjavassa karjassa.
mündl. S. Pappi ja seurakunta.

Ein schwarzer gedrungener Stier
inmitten einer bunten Herde.
Pfarrer und Gemeinde.

Einmal in Versform gebracht, entwickeln sich diese Rätsel weiter

[1]) Zur Aussprache der finnischen Wörter: Der Hauptton liegt stets auf der ersten Silbe; s ist stimmlos; v = deutsches w; h vor Konsonanten gesprochen wie ch; Doppelkonsonanten sind deutlich auszusprechen (harak-ka); die Länge der Vokale kommt durch Verdoppelung zum Ausdruck.

nach den gedanklichen Gesetzen finnischer Dichtkunst, die neben dem Stabreim den Parallelismus der Glieder vorsehen:

6. Harakka hatisteleikse,	Die Elster schüttelt sich,
pitkäpursto puisteleikse	der Langschwanz rüttelt sich,
vuorehen muniaksensa,	um in den Berg hinein Eier zu legen,
kalliolle kaataaksensa.	um sie auf den Felsen auszuschütten.
Aarne-Krohn Nr. 232. Leipälapio.	Brotschaufel.

Auch von anderen Ländern einwandernde Rätsel werden dieser Umformung in weitgehendem Maße unterworfen. Das nach Aarnes Untersuchung[1]) aus Mitteleuropa stammende bekannte: Es flog ein Vogel federlos ... lautet z. B. im Ostfinnischen:

7. Die Pfeifente saß auf dem umgefallenen Baum,
die Reiherente auf dem krummen Holz.
Der Mundlose fraß sie,
der Handlose schoß sie.

L. Nr. 1233.

Die fortschreitende Anpassung an die übrige Volksdichtung bedingt auch deren Stileigentümlichkeiten wie die metaphorische und hyperbolische Ausdrucksweise, die feinen synonymischen Schattierungen, die Vorliebe für gewisse Beiwörter (man achte bei den später mitgeteilten Rätseln auf den häufigen Gebrauch von „golden" und „silbern") u. a. m. Ganze Gruppen von Wendungen, Bildern und Vergleichen, die in Lyrik und Epik begegnen, lassen sich auch in den Rätseln nachweisen, und da diese Vergleiche stets aus der Beobachtung der heimischen Natur erwachsen sind, so ergibt sich bei aller Stilisierung ein kräftiges Lokalkolorit, durch das die finnischen Volksrätsel sich stark von den mehr allgemein gehaltenen deutschen unterscheiden. Den Vorzügen der stärkeren Differenziertheit stehen andererseits gewisse Nachteile gegenüber: zuweilen wird die Treffsicherheit des Ausdrucks herabgemindert, da der Stabreim die Wortwahl beschränkt, und die Klarheit der Vorstellungen wird dadurch getrübt, daß die parallelen Glieder sich nicht immer miteinander decken.

Während der Endreim im Vergleich zum Stabreim nur verhältnismäßig wenig angewendet wird, ist das häufige Auftreten der Lautmalerei bemerkenswert, die übrigens auch im Kehrreim der finnischen Volkslieder eine reiche und eigentümliche Entwicklung aufweist. Manche Rätsel bestehen zum großen Teil oder völlig aus solch unübersetzbaren Klangwörtern, die allerhand Geräusche möglichst genau wiederzugeben versuchen, so z. B. das folgende:

8. Hyyryn pyyry hyyrytellä,
siipon saappo siipotella,
holpon tolppo holpotella.

L. Nr. 203. Handmühle, Sieb und Mörser.

Dagegen finden sich im Finnischen kaum die im Deutschen und Schwedischen so beliebten neckischen Schlußformeln, die mit dem eigentlichen Rätsel gar nichts mehr zu tun haben, sondern nur zu seiner formalen Rundung dienen. Unter allen Rätseln, die mir vorgelegen haben, traf ich nur ein einziges mit Schlußformel an, das hier Platz finden mag:

---

[1]) A. Aarne, Vergleichende Rätselforschungen, Hamina 1920 (FFC 28).

9. Gesponnen, gewirkt,
geschnitzt, gehobelt,
genadelt, genagelt,
gegerbt, getüncht,
vorne krumm
und hinten krumm;
wenn du es nicht rätst,
bist du selber krumm.

A. K. Nr. 311 Sattel.

Daß diese Schlußformeln trotz zahlreicher Anregungen von Schweden her nicht so recht aufkamen, läßt wohl auf eine gewisse sachliche Einstellung dem Rätsel gegenüber schließen. Man wußte mit diesen scherzhaften Wendungen nichts anzufangen, weil das Rätselraten bei aller Belustigung ein ernsthaftes Geschäft war, bei dem es vor allem galt, sich keine Blöße zu geben, sondern Klugheit und Phantasie zu zeigen. Aus dem gleichen Grunde läßt sich wohl erklären, daß die bei uns so ungemein häufigen uneigentlichen Rätsel, die sogenannten Scherzfragen, im Finnischen gegenüber den wirklichen Rätseln viel mehr in den Hintergrund treten. Und wo sie begegnen, verrät schon ihre äußere Form vielfach die fremde Herkunft. Andererseits ist auch im Finnischen kein Mangel an zweideutigen Rätseln, bei denen scheinbar harmlose Auflösungen vorgeschützt werden, die aber in Wirklichkeit auf geschlechtliche Dinge zielen.

Die Frage der Herkunft des finnischen Rätselgutes ist heute noch nicht zu lösen, da, abgesehen von den Esten, bis jetzt nur dürftige Sammlungen von den anderen finnisch-ugrischen Völkern vorliegen und das diesen Völkern Gemeinsame daher noch nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann. Auf die zahlreichen Übereinstimmungen der finnischen Rätsel mit denen des benachbarten und stammverwandten estnischen Volkes weist schon Lönnrot hin, der seiner eigenen Sammlung 189 estnische Rätsel anfügt und für nahezu die Hälfte entsprechende finnische Parallelen angeben kann. Die Hinweise bei der nachfolgenden Auswahl lassen erkennen, daß die finnischen Rätsel auch mit den deutschen und schwedischen manches gemeinsam haben.

Die Auswahl selbst entstammt 1. Lönnrot, 2. Aufl. 1851 (abgekürzt L.), 2. Aarne-Krohn (abgekürzt A. K.), 3. einer Sammlung handschriftlicher Rätsel, die ich auf wiederholten Reisen in Finnland anlegte (I. = Iisalmi, eine Landstadt in der Provinz Savo, Mittelfinnland; S. = Syvärilä, eine Landgemeinde in der gleichen Provinz).

Da die Auswahl nach Möglichkeit auch einen Einblick in das Leben des finnischen Rätsels, in seine Entwicklung, Wandlung und Verzweigung geben sollte, konnte weder die Lönnrotsche alphabetische Anordnung noch die Zusammenstellung Aarne-Krohns zu Sachgruppen je nach den Lösungsworten in Frage kommen; vielmehr schließt sie sich im wesentlichen der von v. Sydow vorgeschlagenen Einteilung[1]) an, die einen verhältnismäßig leichten Überblick über das vielgestaltige Material gestattet.

[1]) C. W. von Sydow, Om Gåtor och Gåtsystematik (Folkminnen och Folktankar, Lund 1915, Heft 3/4). In den gleichen Heften ist die Sammlung Christofferssons aus Schonen nach diesen Vorschlägen angeordnet.

I. Sachrätsel.

A. Gleichnisrätsel.

Der Gegenstand des Rätsels wird mit einem anderen Gegenstand verglichen und als solcher bezeichnet.

1. Vergleich mit Menschen.

a) Mit einer Person.

10. Teppo juoksi jäätä myöten,
jalat tervaiset Tepolla,
Teppo itse tervaisempi.
m. S. **Reki.**

Teppo[1]) lief über das Eis hin,
teerig waren Teppos Beine,
Teppo selbst noch teeriger.
Schlitten.

11. Ein Mann ging in den Wald,
den Rücken voller Spieße.
A. K. 97. **Schwein.**
Estnisch: Lönnrot S. 187, Wied. S. 278.

12. Ein Mann eilte durch den Wald,
sein roter Pelz schlenkerte hin und her, der Kopf schaukelte
und die Hörner klapperten.
L. 859. **Eichhorn.**

13. Ein schwarzer Mann stieg aus dem Meere,
um auf der felsigen Kuppe zu ruhen,
um von der Klippe zu schauen.
A. K. 105. **Seehund.**

14. Ein schwarzer Mann stieg aus dem Meere,
schüttelte seinen Pelz und knarrte mit dem Leder.
L. 893. **Netz.**

15. Ein schwarzer Mann mit krummer Nase
wurde eingesetzt als Wächter des Berges,
als Hüter der Geldinsel.
L. 896. **Schlüssel.**

16. a) Ein roter Mann in einem roten Pelz
besiegte die weisesten Männer und schwächte selbst die stärksten.
L. 1411. **Biertonne.**

b) Ein roter Mann in einem Pelz aus Holz
brachte die Männer um ihren Verstand und endete das Lachen der Frauen.
L. 1410. **Biertonne.**

17. Ein nackter Mann trägt die Kleider inwendig.
L. 29. **Kerze.**
Estnisch Lönnr. S. 183, 193, Wied. S. 274; lettisch: Biel. Nr. 634.

18. Ein kleiner Mann mit krummer Nase trägt ein Hemd aus Linnen.
L. 1322. **Schneehuhn.**

---

[1]) Teppo: männl. Vorname (Theodor); kommt übrigens auch als Hundename vor.

19. Der Alte sitzt in der Ecke
mit hundert Wunden im Kopf.
A. K. 294. — Hauklotz.
Lappisch: Poestion S. 270.

20. Ein alter Mann im schwarzen Mantel
wandert von Dorf zu Dorf,
geht selbst zu der kleinsten Hütte
und wird überall gefeiert.
L. 1887. — Nacht.

21. Er wandert durch die Lande wie ein König,
er schreitet einher wie ein Fürst
und wird jedes Jahr selbst in der kleinsten Hütte erwartet.
A. K. 357. — Weihnachten.

22. Ämmä tuvassa, punaisia marjoja helmassa.
m. S. — Uuni.

Ein altes Weib in der Stube, rote Beeren in ihrem Schoß.
Ofen.

23. Eine kurze, gedrungene Alte
mit einem flachen, runden Kopf
füttert das ganze Volk und ernährt die Familie.
L. 782. — Getreideschober.

24. Eine kurze, gedrungene Alte,
eine dicke, gesetzte Alte
ißt ein ganzes Klafter Holz
und trinkt einen Zuber Wasser.
L. 780. — Ofen in der Badestube[1]).

25. Eine kurze, gedrungene Alte;
sie macht ihre Arbeit mit dem Hinterteil
und bringt den Herrn die Steuer.
A. K. 108. — Huhn.

26. Hundertauge, die Todesmaid, sitzt im Winkel der Hütte.
L. 1591. — Reuse.

27. Die Zierde des Sumpfes,
der Liebling des Haines
steht auf einem Bein.
L. 1689. — Multbeere.
Deutsch: Woss. Nr. 211 (Pilz).

b) Vergleich mit mehreren Personen.

28. a) Kaksi Turjan Lappalaista[2])
yhtä latua hiihtää.
m. S. — Aurinko ja Kuu.

Zwei Lappen aus Turja[2])
gleiten auf einer Spur daher.

b) Zwei Lappen aus Turja
gleiten bedachtsam durch einen blauen Wald;
der eine trifft den andern nicht.
L. 367. — Sonne und Mond.

---

[1]) Über die erhitzten Steine des Ofens in der Dampfbadestube wird Wasser gegossen.

[2]) Turja: Ortsname; hiihtää: Schneeschuh laufen.

c) Ein Lappländer, ein magerer Bursche,
gleitet sein Leben lang
auf der Spur seines heiligen Bruders einher.
L. 673. Mond und Sonne.

29. Zwei Männer laufen im Walde Schneeschuh.
Keiner überholt den andern.
A. K. 317. Schlittenkufen.

30. Fünf Brüder voraus,
ein kahlköpfiger Alter hinterher,
doch erreicht er sie nie.
A. K. 163. Zehen und Ferse.

31. Fünf Brüder gehen zu einer Tür hinein,
und doch wohnt jeder in einer besonderen Kammer.
L. 1981. Die Finger im Handschuh.

32. Fünf Fechter gehen im Gänsemarsch,
der eine tritt in die Spur des andern.
A. K. 279. Die Stricknadeln.
Deutsch: Woss. Nr. 444.

33. Zwei Schwestern laufen im Lande herum;
sie hinterlassen nur zwei Spuren
und kommen nie zusammen.
L. 365. Schlittenkufen.

34. Vier Jungfrauen jagen hintereinander her
und erreichen sich nie.
A. K. 257. Die Flügel der Windmühle.
Deutsch: Woss. Nr. 156; lettisch: Biel. Nr. 616; schwedisch: Christ. S. 82.

35. Ein buckliger Vater, eine krumme Mutter
und drei kopflose Kinder.
A. K. 222. Topf, Handgriff und Füße
Deutsch: Woss. Nr. 137; schwedisch: Crist. S. 82.

36. Isä lynkä, äiti länkä,
tyttäret litulatuset, pojat hyörynpyöryläiset.
m. I. Humala.

Der Vater strack, die Mutter krumm,
die Töchter flach und platt, die Söhne kugelrund.
Hopfenstange, -ranke, -blätter und -blüten.
Deutsch: Woss. Nr. 136; estnisch: Wied. S. 265/66; lettisch: Biel. Nr. 42; schwedisch: Russw. Nr. 36.

37. Ein tausendfältiges, wildes Volk
dichtgedrängt beieinander;
der eine greift nach dem andern,
und doch bekommt er ihn nie zu fassen.
L. 1813. Wellen.

2. Vergleich mit Tieren, Pflanzen oder leblosen Gegenständen.

a) Vergleich mit einem Gegenstande oder mehreren Gegenständen, die zueinander keine Beziehung haben.

38. Ein Wolf, der deutsche Tod;
er lebt immer noch in Deutschland
und frißt die Burschen aus Nordland,
die Männer aus den Dörfern Kareliens.
L. 1698. Der Krieg in Deutschland[1]).

[1]) Es handelt sich hier um den Dreißigjährigen Krieg; gut ein Drittel des schwedischen Heeres bestand damals aus Finnländern, den gefürchteten „Hakapeliten“ (so genannt nach ihrem Schlachtruf „Hakkaa päälle“: hau drauf!).

39. a) Jänis juoksi jäätä myöten
kultakuppi kainalossa[1]).
m. S. Kuu.

Ein Hase eilte über das Eis hin,
einen Goldnapf in der Achselhöhle.
Mond.

b) Ein Hase eilte über das Eis
zwischen zwei Felsen hin und her,
einen Goldnapf in der Achselhöhle.
L. 303. Weberschiffchen.

40. Der erste Adler ein Eisenadler,
der zweite Adler ein Kupferadler,
der dritte Adler ein Goldadler.
Der Eisenadler spaltete das Land,
der Kupferadler durchschnitt das Meer,
der goldene zerteilte den Himmel.
L. 2026. Pflug, Schiff, Sonne.

41. Zwei goldene Kuckucke blicken über den Sparren[2]).
A. K. 148. Augen.
Estnisch: Wied. S. 288 (Hähne).

42. Ein Kranichhals über einem Meer.
L. 602. Kesselbügel über dem Kessel.
Estnisch: Lönnr. S. 183; Wied. S. 272; lettisch: Biel. Nr. 610.

43. Musta härkä mulleroinen
juopi korvon täyden vettä,
vielä sittenkin ynyy.
m. S. Saunan kiuas.

Ein schwarzer gedrungener Ochse
trinkt einen ganzen Zuber Wasser
und brummt trotzdem noch.
Ofen der Badestube.

44. Punikki punanen lehmä
heinikossa kytkyessä.
m. S. Mansikka.

Rötel, die rote Kuh,
ist im Grase festgebunden.
Estnisch: Lönnr. S. 191; lettisch: Biel. Nr. 394. Erdbeere.

45. Punikki punanen lehmä
juoksee jokia myöten,
pojukoita pauhoaa.
m. S. Vene.

Rötel, die rote Kuh,
springt die Flüsse entlang
und braust durch die Windungen.
Boot.

46. Rötel, die rote Kuh,
das Leichthorn, der Schaukelrücken,
lief durch die waldbestandenen Buchten,
flog über die Berge dahin.
L. 1429. Schneeschuh.

---

[1]) Das Wort kainalo = Achselhöhle hier durch den Stabreim bedingt.
[2]) Der Kuckuck ist in Finnland der Glücksvogel.

47. Rötel, die rote Kuh,
geht nicht fort, und wenn fünf Männer sie zögen
und sechs Männer sie lockten.
L. 1424. **a) Kirche; b) Waldfeuer.**

48. Eine Kuh trug einen Knochen; der Knochen gab ein Kalb her.
L. 691. **Huhn — Ei — Küchlein.**

49. Ein großer, mächtiger Bock aus Deutschland
tanzt auf dem Anger, hüpft auf dem Rasen.
Er verwickelt sich nicht in seinen Fesseln
und bricht auch nicht den Hals.
L. 2122. **Wind.**

50. Das Mutterschaf von Turku[1]),
das Schaf von Deutschland
wird einmal im Sommer geschoren.
L. 1855. **Wiese.**

51. Das Schwein quiekte unter der Brücke;
ich hielt es am Schwanze,
am Schwänzchen zupfte ich es.
A. K. 258. **Handmühle.**

52. Zwei Sparren voll Hühner,
alle schneeweiß.
A. K. 153. **Zähne.**
Deutsch: Woss. Nr. 276; estnisch: L. S. 180, Wied. S. 267; lettisch: Biel. Nr. 689; schwedisch: Russw. Nr. 98.

53. Ein schwarzer Wurm, eine grüne Natter
wurde eingesetzt als Hüter der Insel,
als Wächter des Geldberges.
L. 833. Vergl. Nr. 15. **Schlüssel.**

54. Ein Floh geht in den Wald; nicht mit tausend Pferden bekommt man ihn nach Hause.
L. 480. **Feuerfunke, der den Wald anzündet.**

55. Gold ist das Goldene, Silber das Silberne,
das man am Rande eines schwarzen Waldes trägt.
L. 560. **Ohrgehänge.**

56. Ein Fichtengehölz am Ende der Landzunge.
Der Wind wiegt es,
des Wassers Atem schaukelt es.
L. 1228. **Reuse.**

57. Ein Wacholdergestrüpp am Ende der Landzunge.
Es bewegt sich im Winde und auch bei Windstille.
L. 402. **Pferdeschwanz.**

58. Ein Wacholder wuchs auf dem Hügel
mit den Wurzeln nach oben und dem Wipfel nach unten.
L. 397. **Bart.**
Estnisch: L. S. 194, Wied. S. 190 (Kuhschwanz); lappisch: Poest. S. 267 (Kuhschwanz).

59. Sechs goldene Kienspäne, silbern der siebente.
A. K. 356. **Wochentage und Sonntag.**

---

[1]) Turku = Abo, Stadt in Westfinnland.

60. In einem Weiher ist ein Span, der niemals fault.

A. K. 155. — Mund und Zunge.
Estnisch: Wied. S. 288; lettisch: Biel. Nr. 348; schwedisch: Rußw. Nr. 100.

61. Zwei Baumstümpfe auf dem Meere tauchen abwechselnd auf und nieder.

L. 335. — Sonne und Mond.

62. Zwei Schiffe segeln bis in alle Ewigkeit auf dem Meer,
aber nie treffen sie einander.

L. 347. — Sonne und Mond.

63. Ein kleines Schloß für einen einzigen Bewohner,
und doch hat es mehr Fenster als ein Königsschloß.

A. K. 280. — Fingerhut.
Deutsch: Woss. Nr. 224; lettisch: Biel. Nr. 441—44; schwedisch: Rußw. Nr. 25.

64. Vier Stuben, zehn Männer darin.

L. 1189. — Fäustlinge.

65. Eine Stube, tausend Fenster.

A. K. 262. — Sieb.

66. Ein Vorratshäuschen auf dem Hügel,
ohne Tür und ohne Fenster.

L. 12. — Ei.
Lettisch: Biel. Nr. 417; schwedisch: Christ. S. 84.

67. Ein kleines Vorratshäuschen auf dem Hügel,
angefüllt mit Goldgeld.

L. 1352. — Eichhornnest.

68. Ein kleines Vorratshäuschen auf dem Hügel,
voll von weißen Fäustlingen.

A. K. 152. — Mund und Zähne.
Estnisch: Wied. S. 262 (Schafe).

69. Yhdessä tynnyrissä kahdenlaista olutta.

m. S. — Muna.

In einer Tonne zweierlei Bier.

Ei.

Deutsch: Woss. Nr. 26; estnisch: L. S. 196, Wied. S. 291/92; lappisch: Poest. S. 269; lettisch: Biel. Nr. 416; schwedisch: Christ. S. 83, Rußw. Nr. 20.

70. Eine Tonne wurde von Estland gebracht,
voll von frischem Fleisch.

L. 1864. — Ring.
Estnisch: L. S. 185; lettisch: Biel. Nr. 216.

71. a) Ein Breitopf auf der Heide, die Kinder des Dorfes drum herum.

L. 1449. — Ameisennest.

b) Ein Kessel kochte auf dem Hügel
ohne Holz, ohne Feuer,
ohne Koch, ohne Heizer,
ohne Bäcker, ohne Brater.

L. 408. — Ameisennest.

72. Ein Birkenkörbchen wurde von Wiborg gebracht;
es hatte kein Schloß und auch kein Loch für ein Schloß.

A. K. 120. — Ei.

73. Ein Knäuel lief längs des Weges,
ein Gekrümmtes hinter dem Knäuel her.

L. 436. — Pferd und Karren.

74. Ein freundliches Bündelchen.
Es bewegt sich nicht, wenn es nicht bewegt wird,
es wendet sich nicht, wenn es nicht gewendet wird,
es ißt nicht, wenn es nicht gespeist wird,
es nimmt nicht entgegen, wenn man ihm gibt,
und bittet nicht, wenn es etwas nötig hat.
L. 2062. Wickelkind.

75. Piimä kaatui kalliolle, eikä lähde pois,
vaikka luudalla lakaisis
ja siivellä sipaisis.
m. I. Kuutamo.

Buttermilch floß über den Felsen und geht nicht weg,
wenn man auch mit einem Besen fegte
und mit einem Fittich wischte.
Mondschein.

76. Silberne Perlen auf goldener Heide.
Der Mond betrachtete sie, die Sonne bedeckte sie.
A. K. 41. Tau.

77. Die Hofwege sind voll von Gold,
die Viehhöfe voll von Silber,
und kein Besitzer ist da.
L. 559. Sonnenschein.

b) Vergleiche mit Dingen, die zueinander in Beziehung stehen.

78. Alter Mann, neuer Rock.
Jedes Jahr wird er genäht, gesäumt, getrennt.
L. 1925. See und Eis.

79. Alter Mann, neue Mütze.
Jedes Jahr wird sie genäht.
A. K. 58. Baumstumpf und Schneemütze.

80. Der Alte ist draußen, sein Bart in der Stube.
L. 1884. Die Sonne und ihre Strahlen.

81. Mies tuvassa, tukka tuulessa.
m. S. Pirtin hirsi.

Der Mann in der Stube, sein Haar im Winde.
Der Hauptbalken der Stube, der mit seinen Enden durch die Hüttenwände ragt.
Estnisch: Wied. S. 264 (Ochs, Hörner).

82. Der Mann in der Erde, sein Haar im Winde.
L. 892. Rübe.

83. Der Elch steht, sein Schulterblatt bewegt sich.
L. 177. Blockhaus und Tür.

84. Eisernes Pferd, flächserner Zaum.
L. 1521. Nadel und Faden.
Deutsch: Woss. Nr. 265; lettisch: Biel. Nr. 14.

85. Hevonen tallissa, häntä katolla.
m. I. Tuli ja savu.

Das Pferd im Stall, sein Schwanz auf dem Dach.
Feuer und Rauch.
Estnisch: Wied. S. 283/84.

86. Das Pferd ging in den Stall, der Schwanz blieb draußen.
L. 142. Löffel.

87. Vier Hengste sind im Stall, der fünfte geht drum herum.
L. 1185. Stricknadeln.
Estnisch: L. S. 189, Wied. S. 283; lettisch: Biel. Nr. 24; schwedisch: Rußw. Nr. 88.

88. Ein roter Hengst leckt eine schwarze Stute.
L. 1414; Feuer und Topf.
(ähnlich neugriechisch: schwarzer Reiter; rotes Pferd, s. ZVfVk. 14, 96).

89. Eine Stute steht auf dem Hof
mit hundert Füllen im Bauch.
L. 1741. Kirche.

90. Ein kupferner Stall, eiserne Kühe darin.
L. 802. Nadelbüchse und Nadeln.

91. Die Scheune voll von Schafen,
in ihrer Mitte ein geschorener Widder.
A.K. 340. Gemeinde und Mönch.

92. Yksi lammas vettä huutaa,
koko karsina janossa.
m. S. Lukkari ja Seurakunta.

Ein Schaf ruft nach Wasser,
und schon hat der ganze Stall Durst.
Kantor und Gemeinde.

93. Flatternd flog der Rabe dahin,
Wasser tropfte aus seinen Flügeln.
A. K. 330. Boot und Ruder.
Estnisch: Wied. S. 275.

94. Die Schwalbe flog unter der Sonne dahin,
hatte hundert Männer unter dem Flügel
und tausend Hunde hinter sich.
A. K. 332. Segelschiff.

95. Teeri puussa, suolet maassa,
vielä sittenkin kukertaa.
m. S. Rukki.

Ein Birkhuhn im Baum, die Eingeweide auf der Erde,
und trotzdem gurrt es noch.
vergl. Nr. 3. Spinnrad.

96. Musta kana punaisia munia hautoo.
m. I. Pata ja hiilet.

Ein schwarzes Huhn brütet über roten Eiern.
Topf und Kohlen.

97. Ein Eichbaum unter dem Winterhimmel,
zwölf Zweige an der Eiche,
vier Nester auf jedem Zweig,
sieben Eier in jedem Nest.
L. 1744. Jahr, Monate, Wochen, Tage.
Deutsch: Woss. Nr. 35; estnisch: L. S. 196, Wied. S. 291/92; lettisch: Biel. Nr. 191; schwedisch: Rußw. Nr. 37 (weitere Literatur zu diesem Rätseltyp bei Bolte-Polívka, Anm. 2, 355[1]).

98. Eine heilige Eberesche (steht) auf dem Hügel
am Rande des heiligen Feldes,
eine heilige Beere (ist) in der Esche[1]).
L. 1460. Eine Schwangere.

---

[1]) Wie der Kuckuck der glückbringende Vogel, so ist die Eberesche der glückbringende Baum. „Pyhän pellon pientarella“: „Am Rande des heiligen Feldes“ ist ein stehender Ausdruck, der sich in zahlreichen Rätseln findet.

99. Haapa kasvoi Hannonmäellä,
koivu Kolkontaipaleella,
vielä sittenkin juuret yhteen ylettää.
m. S. **Lehmän sarvet.**

Eine Espe wuchs in Hannonmäki[1]),
eine Birke in Kolkontaipale[1])
und doch treffen die Wurzeln zusammen.
Die Hörner der Kuh.

Estnisch: L. S. 193, Wied. S. 288 (in beiden Auflös.: Bräutigam und Braut); lettisch: Biel. Nr. 495.

100. Schmale Buchten, langgestreckte Landzungen,
Felsen am äußersten Ende der Landzungen.
L. 661. **Die gespreizte Hand.**

101. Ein sieben Werst langer Sumpf,
eine Brücke am Ende des Sumpfes,
eine Säule am Ende der Brücke,
ein Goldapfel auf der Säulenspitze.
L. 1683. **Fastenzeit und Ostern[2]).**

102. Ein steiniges Feld, ein eiserner Pflug
und Birkenrinde als Samen.
A. K. 179. **Feuerzeug aus Stahl.**
Estnisch: Wied. S. 269.

103. Weißes Feld, schwarzer Samen.
Wer vermag zu säen?
A. K. 302. **Papier und Tinte.**
Deutsch: Woss. Nr. 70; estnisch: Wied. S. 293; lettisch: Biel. Nr. 223.

104. Pyhä pytty, leipä mytty,
pyhän pellon pientareella.
m. S. **Sarnatuoli ja pappi.**

Eine heilige Backmulde, ein Brotkloß
am Rande des heiligen Feldes[3]).
Kanzel und Pfarrer.

105. Das Fleisch bewegte sich in dem Kessel,
die Brühe an der Spitze des Spießes.
A. K. 329. **Ruderer und Boot.**
Estnisch: Wied. S. 274.

106. Vanha vakka, uusi kansi, kerran vuodessa avataan.
m. S. **Järvi ja jää.**

Eine alte Schachtel, ein neuer Deckel; einmal im Jahre öffnet man.
See und Eis.
Estnisch: Wied. S. 293/94.

107. Ein Gürtel, zehn Enden und kein einziger Knoten.
A. K. 159. **Die Hände bei der Umarmung.**

108. Ein Knäuel, sieben Löcher.
L. 2024. **Kopf.**
Estnisch: Wied. S. 287.

---

1) Ortsnamen.
2) Ein Rätsel der orthodoxen Karelier.
3) Das heilige Feld ist hier der Friedhof neben der Kirche.

109. Nahkainen jousi, usvainen nuoli,
kantapäähän tähtää, nokkaan sattuu.
m. I. **Puksu.**

Ein Bogen aus Haut, ein nebliger Pfeil.
Zielt auf die Ferse und trifft die Nase.
Menschenwind.

Deutsch: Woss. Nr. 590 (nur die letzte Hälfte des finnischen Rätsels); estnisch: Wied. S. 275.

B. Beschreibende Rätsel.

1. Eigenschaften und Aussehen des Gegenstandes.

a) Vergleichende Beschreibung.

110. Breit wie die Haut der Kuh,
bunt wie das Fell der Katze.
A. K. 2. **Sternenhimmel.**

111. Rund wie die Sonne,
grün wie ein Badequast[1]),
beschwänzt wie eine Maus.
L. 1468. **Rübe.**

112. Es ist schwarz wie ein Pfarrer und hüpft wie ein Lappe.
Neun Männer können es nicht zäumen.
L. 2164. **Floh.**
Lappisch: Poest. S. 269.

113. Mustempi syttä,
valkeampi lunta,
korkeampi kotaa,
matalampi majaa.
m. I. **harakka.**

Schwärzer als Kohle,
weißer als Schnee,
höher als ein Haus,
niedriger als eine Hütte[2]).
Elster.

Estnisch: L. S. 183, Wied. S. 271, 281; lettisch: Biel. Nr. 712.

114. Länger als der längste Baum,
niedriger als der Erde Gras.
A. K. 321. **Landstraße.**
Estnisch: L. S. 191, Wied. S. 284; lettisch: Biel. Nr. 804/805.

115. Kleiner als ein Schwein,
höher als ein Pferd.
L. 831. **Sattel.**
Estnisch: L. S. 183, Wied. S. 271; lettisch: Biel. Nr. 539.

116. Kleiner als die Vögelein,
stärker als die Raubtiere des Landes.
L. 1314. **Gewehrkugel.**

---

[1]) Mit dem Quast (vasta), einer Rute aus Birkenreisern mit anhaftendem Laub, schlägt der Badende im Dampfbad seinen Körper.

[2]) Bei Lönnrot Nr. 523 heißt es besser: matalampi rekeä = niedriger als ein Schlitten; ebenso estnisch und lettisch. Das obige Beispiel zeigt, wie einem Stabreim zuliebe das treffendere Wort aufgegeben wird.

117. Kleiner als ein Floh,
schwerer als ein Pferd.

L. 1312. Feuerfunke.
Estnisch: Wied. S. 268/69.

118. Pyöreämpi kanan munaa,
pitempi kuin seinähirsi.

m. S. Lankakerä.

Runder als ein Hühnerei,
länger als ein Wandbalken.

Garnknäuel.

119. Grimmiger als der Wolf,
schärfer als der Wind,
falscher als die Schlange,
lieber als die Speise.

L. 295. Ein böses Weib.

120. Der Kopf wie ein Stachel,
der Schwanz wie eine Sichel,
die Mitte wie ein Mehlsack.

L. 1485. Hahn.
Deutsch: Woss. Nr. 240; estnisch: L. S. 190, Wied. S. 265.

121. Vorne wie ein Knäuel,
in der Mitte wie ein Sack,
hinten wie ein Besenstiel.

L. 61. Katze.
Deutsch: Woss. Nr. 237; schwedisch: Christ. S. 85; Russw. Nr. 41.

122. On musta kuin pappi, ei ole pappi,
kiiltää kuin nappi, ei ole nappi,
lentää kuin lintu, ei ole lintu,
menee maahan kuin mato, ei ole mato.

m. I. Sontiainen.

Es ist schwarz wie ein Pfarrer, ist aber kein Pfarrer,
glänzt wie ein Knopf, ist aber kein Knopf,
fliegt wie ein Vogel, ist aber kein Vogel,
geht in die Erde wie ein Wurm, ist aber kein Wurm.

Mistkäfer.
Estnisch: L. S. 184, Wied. S. 274, 281, 284; lettisch: Biel. Nr. 755; schwedisch: Christ. S. 85, Russw. Nr. 55.

123. Ein Schwanz wie ein Besen, ist aber kein Besen,
von außen wie ein Tuch, ist aber kein Tuch,
im Innern wie Käse, ist aber kein Käse.

A. K. 68. Rübe.

b) Unmittelbare Beschreibung.

124. Kasten auf Kasten und obendrauf ein Katzenschwanz.

L. 746. Schilfrohr.
Estnisch: L. S. 185, 194, Wied. S. 294; lettisch: Biel. Nr. 392.

125. a) Fetzen auf Fetzen, Lappen auf Lappen, und kein Nadelstich.

A. K. 71. Kohl.
Estnisch: Wied. S. 275; lettisch: Biel. Nr. 277; schwedisch: Christ. S. 86, Russw. Nr. 43.

b) Flick auf Flick, und keine Naht.

L. 1281. Vogel.
Deutsch: Woss. Nr. 365a; lettisch: Biel. Nr. 492.

c) Antithetische Beschreibung.

126. Der Tote zieht Lebendiges aus dem Gestrüpp.

L. 597. Kamm.
Lappisch: Poest. S. 267; lettisch: Biel. Nr. 909.

127. Isä on vielä syntymättä,
pojat jo leikkiä lyövät.

m. I. Tuli ja kipinät.

Der Vater ist noch nicht geboren,
da tollen die Söhne schon herum.

Feuer und Funken.
Deutsch: Woss. Nr. 148; estnisch: L. S. 184, Wied. S. 265; lappisch: Poest. S. 267; schwedisch: Russw. Nr. 68.

128. Ein Mann geht in den Wald mit dem Rücken nach vorn
und dem Bauch nach hinten.

L. 883. Schienbein und Wade.
Estnisch: L. S. 186, Wied. S. 277; lettisch: Biel. Nr. 328; schwedisch: Russw. Nr. 68.

129. Ein Mann geht in den Wald, den Rücken voller Augen.

L. 886. Mann mit Netz.

130. Ein Mann geht in der Stube auf und ab,
aber man sieht weder den Mann noch des Mannes Spuren.

L. 910. Wärme.

131. Tupa täynnä tuttavia,
omiaan ei eroita.

m. S. Askeleet.

Die Stube ist voll von Bekannten,
man unterscheidet nicht seine Eigenen.

Fußspuren.
Estnisch: L. S. 193, Wied. S. 289; schwedisch: Russw. Nr. 28.

132. Man zieht mit dem Haken heran[1]),
man schiebt mit dem Schlitten herbei,
und doch wird der Fresser niemals satt.

L. 534. Wassersäge.

133. Der Verfertiger macht die Arbeit und weiß nicht, für wen sie bestimmt ist. Der Käufer kauft und hat sie nicht nötig; wem er sie gibt, weiß nicht, daß er sie bekommt.

L. 1749. Sarg.
Deutsch: Woss. Nr. 403; estnisch: L. S. 192; lettisch: Biel. Nr. 659; schwed. Christ. S. 89.

134. Ein Renntier tanzt auf dem Felde;
die Beine berühren den Boden nicht.

L. 1307. Die an Riemen aufgehängte Wiege.
(Sie wird oft bei der Arbeit im Freien an einem Baum befestigt.)

135. Der Hengst sprang, die Zügel blieben stehen.

A. K. 37. Der Fluß und seine Ufer.
Estnisch: L. S. 179, Wied. S. 182; lappisch: Poest. S. 269; lettisch: Biel. Nr. 738.

136. Tot ist das Pferd auf der Heide,
die Füllen in seinem Bauch leben.

L. 140. Waldhütte.
Lettisch: Biel. Nr. 247; vgl. auch Nr. 89.

---

[1]) Die Baumstämme schwimmen im Sommer fluß- oder seeabwärts und werden mit Schiffshaken herbeigeholt.

137. Das Schwein lief auf seinem Rücken
und trug eine Last auf seinem Bauche.
A. K. 326. Boot.

138. Ein Vogel fliegt und singt,
hat weder Kopf noch Hals.
L. 2144. Stimme.

139. Die Breite des Fußbodens,
die Leichtigkeit eines Blattes.
A. K. 205. Rauch.

140. Ein wertvolles Gefäß, ohne Deckel, ohne Boden,
und doch voll von frischem Fleisch.
A. K. 171. Ring.
Estnisch: Wied. S. 285; lappisch: Poest. S. 268; vgl. auch Nr. 70.

141. Ein seichter Weiher, und doch sieht man nicht den Grund.
L. 672. Breischüssel.

142. Die Wurzel nach oben, den Wipfel nach unten,
erblickt es wohl Mond und Sonne,
aber nie einen Sommertag.
A. K. 32. Eiszapfen.
Schwedisch: Christ. S. 89, Russw. Nr. 23; vgl. auch Nr. 58.

143. Rede kam aus dem Innern des Baumes,
Speise zwischen den Schenkeln her,
der Herren Leckerbissen unter dem Schwanze her.
L. 1398. Branntwein, Milch, Ei.

144. Die Last ermüdet, aber der Träger nicht.
A. K. 328. Ruderer und Boot.
Estnisch: L. S. 182, Wied. S. 271 (Stuhl); lettisch: Biel. Nr. 313 (Sitzender und Stuhl).

145. Ein Teerbrett neben dem Weg.
Man kann nicht darüber steigen
und auch nicht drum herum gehen.
L. 1765. Schatten.
Lettisch: Biel. Nr. 157.

146. Der Leckerbissen der Herren, die Speise der Könige,
und doch kann man es weder in einem Gefäß herbeitragen
noch auf den Tisch stellen.
L. 153. Muttermilch.
Deutsch: Woss. Nr. 423; estnisch: L. S. 183, Wied. S. 272; schwedisch: Russw. Nr. 58.

147. Der Leckerbissen der Herren, die Speise der Könige.
Die Schweine fressen es nicht, und die Hunde rühren es nicht an.
L. 152. Salz.

148. Größer als das größte Geschlecht, höher als die Könige.
Und doch wird es auf dem Boden mit Füßen getreten wie der schlimmste Hund.
L. 1710. Sonnenlicht.

149. Ohne Boden, ohne Deckel, ohne Naht, ohne Reifen,
und doch voll von Getränk.
L. 1390. Ei.

150. Kädetön, jalaton, seinälle nousee, kiukaalle pääsee.
m. I. Savu.

Ohne Hände, ohne Beine steigt es an der Wand empor
und gelangt allmählich auf die Ofenfläche.
Estnisch: Wied. S. 268. Rauch.

151. Yöt katsoo, päivät katsoo, ei koskaan silmät räpää.
m. S. Korvon korvat.

Bei Nacht schaut es, bei Tag schaut es
und zwinkert doch niemals mit den Augen.
Die Griffe am Zuber.

152. Über die Welt tönt seine Stimme,
aber noch nie hat ihn jemand gesehen.
L. 2072. Wind.

153. Ohne Verstand, ohne Zunge sagt es allen die Wahrheit.
L. 851. Schnellwaage.
Estnisch: Wied. S. 268.

154. Sitzend größer, stehend kleiner.
L. 255. Hund.

155. Es wurde eher geboren als Adam
und ist doch noch nicht fünf Wochen alt.
L. 88. Mond.

156. Von Fleisch und Blut geboren,
ist nicht Fleisch und ist nicht Blut.
Die großen Herren tragen es.
Manchem bringt es Ehre,
und manchem nimmt es die Ehre.
A. K. 299. Gänsefeder.
Deutsch: Woss. Nr. 85; schwedisch: Christ. S. 88.

157. Ehemals lebte es, jetzt ist es tot und trägt Leib und Seele.
L. 2109. Schuh.
Deutsch: Woss. Nr. 442; lettisch: Biel. Nr. 655.

158. Es ernährte Lebende, als es lebte,
es trägt Lebende nach seinem Tode und lebt über Lebenden.
L. 71. Boot.
Deutsch: Woss. Nr. 78 (Eiche); schwedisch: Christ. S. 95, Russw. Nr. 78.

159. Aufwärts gerichtet leer,
abwärts gerichtet voll.
L. 581. Hut.
Lappisch: Poest. S. 267; lettisch: Biel. Nr. 817.

160. Es findet Platz in der hohlen Hand, aber nicht in der Stube.
L. 535. Stange.
Lappisch: Poest. S. 268.

161. Sopii pienelle pellolle, muttei suureen metsään.
m. S. Karhi.

Es findet Platz auf einem kleinen Feld, aber nicht in einem großen Wald.
Egge.

162. Ei ole sisällä, eikä ulkona eikä taivaan kannen alla.
m. S. Ikkuna.

Es ist nicht drinnen und nicht draußen,
ist auch nicht unter dem Himmelszelt.
Fenster.
Deutsch: Woss. Nr. 836; schwedisch: Christ. S. 89.

163. Kun lisää, niin vähenee, kun ottaa, niin enenee.
m. S. Lähde.

Wenn man hinzutut, wird es weniger,
wenn man davon nimmt, wird es mehr.

Quelle.

Deutsch: Woss. Nr. 398; estnisch: Wied. S. 271 (Loch); lettisch: Biel. Nr. 879 (Grube); schwedisch: Christ. S. 88 (Mäuseloch).

164. Yhdestä ovesta sisään mennään, kolmesta ulos tullaan,
ennenkuin oikein sisässä ollaan.

m. S. Mekko.

Zu einer Tür geht man hinein, und aus dreien kommt man heraus,
bevor man richtig drin ist.

Wams.

Deutsch: Woss. Nr. 463 (Hemd); lappisch: Poest. S. 268.

2. Teile des Gegenstandes werden aufgezählt.

165. Vier Schnäbel an einer Gans.

L. 1184. Kissen.
Estnisch: L. S. 195, Wied. S. 291; lettisch: Biel. Nr. 596.

166. Vier Augen, vier Ohren, zwei Hände, sechs Beine.

A. K. 304. Reiter und Pferd.
Deutsch: Woss. Nr. 424; lettisch: Biel. Nr. 249—251; schwedisch: Christ. S. 92, Russw. Nr. 70.

167. Kaksi silmää, kolme jalkaa, tulesta ruokansa ottaa.

m. S. Kynttilänsakset.

Zwei Augen, drei Beine; aus dem Feuer nimmt es seine Nahrung.

Lichtputzschere.

168. Innin tinnin, jynnin jännin,
vääret sääret, jyrkät polvet,
harmaa hamonen päällä.

m. I. Itikka.

Innin tinnin, jynnin jännin[1]),
krumme Beine, steile Knie,
graues Kleidchen an.

Mücke.

169. Der offene Mund ist auf dem Rücken,
die Rippen sind über der Haut,
ein Horn, das jedem Menschen zugewandt, ist an der Stirn.

L. 1705. Biertonne.

170. Knochennase, Fleischbart tänzelt und schwänzelt einher.
Soeben kreischte noch seine Stimme.

A. K. 109. Hahn.
Deutsch: Woss. Nr. 21; lettisch: Biel. Nr. 198/199.

171. Unten Fleisch, oben Knochen.

A. K. 128. Krebs.
Deutsch: Woss. Nr. 174, estnisch: Wied. S. 275; lettisch: Biel. Nr. 784.

172. Lebendes unten, Lebendes oben, dazwischen Lebloses.

L. 126. Pferd, Sattel, Reiter.
Deutsch: Woss. Nr. 242; estnisch: L. S. 179, Wied. S. 265; lettisch: Biel. Nr. 541.

173. Hefe unten, Hefe oben, in der Mitte rotes Bier.

L. 170. Glut unter der Asche.

174. Kahen puolen kaita lauta, keskellä hupitus-hauta.

m. S. Puurovati.

---

[1]) Lautmalerei des Mückenliedes.

Zu beiden Seiten ein schmales Brett und in der Mitte eine Wabbelgrube.
Breischüssel.

175. Kahen puolen kaiteet, keskellä kaputtimet.
m. S. Kangaspuut.

Zu beiden Seiten ein Geländer und in der Mitte ein Klopfer.
Webstuhl.

176. Aitta alla, mylly päällä,
tiuha metsä myllyn päällä,
metsässä pieniä lintusia.
m. I. Ihminen.

Unten ein Vorratshaus, darüber eine Mühle,
ein dichter Wald über der Mühle,
in dem Walde kleine Vöglein.
Mensch.

Deutsch: Woss. Nr. 164; estnisch: L. S. 178, Wied. S. 263; lettisch: Biel. Nr. 820—826; schwedisch: Christ. S. 92, Russw. Nr. 53.

177. Einen Hut aus Birkenrinde auf dem Kopf,
ein Büschel Moos im Maul,
Schuhe aus Stein an den Beinen.
A. K. 181. Hütte[1]).
Lettisch: Biel. Nr. 155.

178. Steinschuh, Birkenrindenhut,
Hemd aus Linnen.
A. K. 287. Netz.
Lappisch: Poest. S. 267.

179. Schwarzstrumpf, Haarschuh schlenkert mit dem Pelz
und klappert mit den Ledernen.
A. K. 101. Wolf.

3. Eine Tätigkeit oder ein Zustand wird beschrieben.

a) Tätigkeit oder Zustand von Dauer.

180. In Schweden haut man Holz,
die Splitter fliegen bis hierhin.
L. 1549. Geldmünze und Geld[2]).

181. Perhe syö ja pöytä laulaa.
m. S. Sika imettää porsaitaan.

Die Familie ißt, und der Tisch singt.
Ein Mutterschwein säugt seine Jungen.
Estnisch: L. S. 190, Wied. S. 284; lettisch: Biel. Nr. 834.

182. Ein kleiner Schwarzer mit krummem Buckel
setzt den großen Klotz in Bewegung.
A. K. 134. Floh.

183. Loukonen lohia syöpi
pirtin pihtipuolisessa.
m. S. Uuni.

Der Eckensteher ißt Lachs
neben dem Pfosten der Stube. Ofen.

---

[1]) Die Grundbalken der finnischen Holzhütten ruhen auf Steinen; die Balkenfugen werden mit Moos verstopft, das Dach mit Birkenrinde oder Schindeln gedeckt.
[2]) Rätsel aus der Zeit der Schwedenherrschaft, vor 1809.

184. Klappernd sprang das Roß auf goldner Gasse,
auf silbernem Wege.
L. 136. **Weberschiffchen.**

185. Viipale sian lihaa yli virran viskatahan.
m. S. **Sukkula.**

Eine Scheibe Schweinefleisch wird über den Strom geworfen.
Weberschiffchen.

186. Der Klotz steht, der Strom fließt, zehn ziehen vier.
A. K. 267. **Eine Kuh wird gemolken.**
Lettisch: Biel. Nr. 488; schwedisch: Christ. S. 93, Russw. Nr. 54.

187. Es hackt bei Nacht, es hackt bei Tag,
und doch fliegt nie ein Span los.
L. 2082. **Wanduhr.**
Estnisch: L. S. 187, Wied. S. 278 (Tierglocke); lappisch: Poest. S. 267 (Renntierglocke, Augenlid); schwedisch: Russw. Nr. 92.

188. Käy käymistään, lyö lyömistään, ei koskaan perille pääsee.
m. S. **Ovi.**

Es geht und geht, es schlägt und schlägt und kommt doch nie ans Ziel.
Tür.
Lettisch: Biel. Nr. 148.

189. Es wäscht bei Nacht, es wäscht bei Tag
und bekommt es doch niemals weiß.
A. K. 36. **Wellen und Strandkiesel.**

190. Es klagt bei Nacht, es klagt bei Tag,
aber nie kommt jemand zu Hilfe.
L. 1912. **Stromschnelle.**

191. Es frißt und frißt, bis daß es stirbt.
L. 1727. **Feuer.**

192. Ensin nielee, sitten puree.
m. S. **Silppukone.**

Erst schluckt es, dann beißt es.
Häckselbank.

193. Miukuu maukuu pitkän pihlajan nenässä.
m. S. **Kirkonkellot.**

Es miezt und mauzt im Gipfel der langen Eberesche.
Kirchenglocken.

194. Es klippert und klappert hinter den knöchernen Schlössern.
A. K. 154. **Zunge.**

195. Es gleitet und schwebt und fliegt für die Nacht auf den Zaun.
L. 462. **Sichel.**

196. Es schaukelt und baumelt und hängt im Fleisch.
L. 724. **Ohrgehänge.**

197. Es wiegt und wogt und fällt nicht aufs Land.
L. 69. **Rauch.**
Estnisch: Wied. S. 275.

198. Es regt sich und bewegt sich.
Die liebe Sonne bescheint es nicht, der goldne Mond beleuchtet es nicht.
L. 725. **Schatten.**

199. Evesti, evesti, kovasti, kovasti.
Evestin jälki tuntuu, kovastin ei tunnu'kaan.
L. 100. Reki ja vene.

Evesti, evesti, kovasti, kovasti[1]).
Evestis Spur ist kennbar, Kovastis Spur nicht.
Schlitten und Boot.

200. Er ißt vom Baum und fliegt auf dem Baum
hundert Werst an einem Tag.
L. 1459. Schneeschuhläufer[2]).

201. Zwei liegen, zwei stehen, einer rudert hin und her.
L. 351. Türrahmen und Tür.
Lettisch: Biel. Nr. 150 (zwei stehen, zwei liegen, das Dritte, ein Fuchs, tanzt).

202. Es liegt da wie ein Stock und harnt wie ein Bock,
hat einen Pelz aus Holz und besiegt alle Weisen.
L. 825. Vgl. Nr. 16. Biertonne.

203. Alla ähkää, päällä löyhkää.
m. S. Kylpijä ja vasta.

Unten ächzt es, oben stinkt es.
Badender und Badequast.

204. Du von dort, ich von hier, wir treffen im Teerklotz zusammen.
L. 1648. Die Kirchgänger in der Kirche (aus Holz).

205. Geh du jenen Weg, ich gehe diesen, so kommen wir beide zusammen.
L. 837. Gürtelenden.

206. Wenn es zum Walde geht, blickt es nach Hause,
wenn es nach Hause kommt, blickt es zum Walde.
L. 576. Das Beil auf der Schulter des Mannes.
Deutsch: Woss. Nr. 283; lettisch: Biel. Nr. 832.

207. Hundert mal hundert, tausend mal tausend
verbeugen sich voreinander.
A. K. 241. Kornfeld.

208. Hundert mal hundert, tausend mal tausend
schlafen auf einem Kopfkissen.
A. K. 295. Die Scheiter auf dem Holzstapel.

209. Sata sataa, tuhat tuhatta
yhellä tammen lastulla seisoo.
m. S. Kartat.

Hundert mal hundert, tausend mal tausend
stehen auf einem Eichenspan.
Wollkamm.

210. Hundert mal hundert, tausend mal tausend
ruhen zwischen zwei Deckeln.
A. K. 301. Die Buchstaben im Buch.

211. Hundert mal hundert, tausend mal tausend
sind mit einem Gürtel umwunden.
L. 1580. Getreidegarbe.
Estnisch: L. S. 191, Wied. S. 286.

---

[1]) Lautmalerei der fortschreitenden Bewegung.

[2]) In Zeiten der Teuerung war es üblich, das Mehl mit gemahlener Fichtenrinde zu strecken.

b) Tätigkeit oder Zustand von zeitweiliger Dauer.

212. Dreimal am Tage zieht es sich an,
die meiste Zeit steht es nackt da.
L. 513. Eßtisch.

213. Am Tage mit Fleisch und Blut gefüllt,
gafft es leer in der Nacht.
A. K. 177. Schuh.
Deutsch: Woss. 337b; estnisch: L. S. 191, Wied. S. 283; lappisch: Poest. S. 269; schwedisch: Christ. S. 94, Russw. Nr. 85.

214. Tagsüber liegt es auf dem Rücken,
zur Nachtzeit steht es auf.
L. 1479. Schneeschuh.

215. Eine zweizahnige Alte ißt im Sommer und schläft im Winter.
L. 18. Pflug mit doppelter Schar.

216. Es tanzt und spielt den ganzen Sommer,
kommt aber der Winter, so verhüllt es sein Antlitz.
L. 510. See.

217. Im Sommer schaukelt es, im Winter schläft es.
Ein kleiner Spatz ist in seinem Bauch.
L. 2128. Kuhglocke.

218. Im Sommer schaukelt es auf seinem Rücken,
im Winter schläft es auf seinem Bauch.
A. K. 325. Boot.

219. Kesällä tuuli heiluttaa,
syksyllä vesi läikyttää,
talvella suuta muikataan.
m. S. Liinat.

Der Wind wiegt es im Sommer,
das Wasser schaukelt es im Herbst,
der Mund küßt es im Winter.
Flachs.

220. In ihrer Schönheit steht die Braut den Sommer hindurch auf dem Hügel,
ganz nackt ist sie im Winter.
L. 1084. Laubbaum.

221. Des Sommers wie des Winters Witwe, die Braut des Herbstes.
A. K. 254. Getreidedarre.

4. Entwicklung des Gegenstandes.

222. Im Walde entsteht es, im Walde wächst es,
auf dem Knie des Menschen weint es.
L. 847, 2. Kantele (altfinnisches Saiteninstrument).
Lettisch: Biel. Nr. 424 (Geige).

223. Im Wasser wird es geboren, im Wasser wächst es
und stirbt, wenn es seine Mutter sieht.
A. K. 42. Salz.

224. Im Walde wuchs es, am Ufer entstand es,
auf Wasser lebt es, im Feuer stirbt es.
L. 846. Boot[1]).

225. Es wird zweimal geboren und stirbt nur einmal.
L. 326. Huhn, Vogel, Fisch.
Lettisch: Biel. Nr. 419.

II. Erzählende Rätsel.

A. Ohne Sondernamen.

226. Selbst der König horcht auf,
wenn der Lappländer sein Lied singt.
A. K. 45. Nordwind.

227. Es neigen sich die Wipfel der Tannen,
und die Ufer des Sees erzittern,
wenn der König vorüberschreitet,
wenn der Herr vorbeiwandert.
L. 563. Nordwind.

228. Ein kleiner Rundlicher war unterwegs,
ein goldenes Knöpfchen wanderte daher;
es machte ein Tänzchen auf dem Hof,
es tanzte, als es über den Hof kam.
Die Augen stehen verkehrt im Kopf.
L. 655. Frosch.

229. Ein König in goldenen Hosen
geht um den steinernen Berg herum
und singt ein Lied im Gehen.
A. K. 130. Grille.

230. Es kam ein Bursche aus Nordland,
ein Schlitzauge von Untamola,
der blies Feuer in die Stube.
Es kam ein Bursche aus Sonnenland,
der Sonnensohn mit goldner Braue;
fort trieb er den Nordlandsburschen
und löschte zugleich das Feuer.
A. K. 15. Herbst und Frühling.

231. Die alte Nordlandswirtin
breitete ein dickes Laken aus Linnen
auf unserem Fußboden aus.
Die Alte aus dem Süden suchte danach
und mühte sich, es zusammenzurollen.
A. K. 14. Winter und Sommer.

232. Ein Mann geht in den Wald.
Was er nicht fängt, nimmt er mit nach Hause,
was er fängt, wirft er fort.
L. 884. Ein Mann fängt Ungeziefer.
Deutsch: Woss. Nr. 450.

233. Der Bär stand auf aus seiner Höhle
und blies aus jedem Haar.
L. 386. Ein Schneegestöber bricht los.

---

[1]) Die alten Boote werden im Johannisfeuer verbrannt.

234. Der Hase lief über das Eis hin;
er trippelte längs der Wege
und versteckte sich unter einen Reisighaufen.
L. 308. Die Sonne (der Mond) verbirgt sich hinter einer Wolke.

235. Der Hase pflügte, sein Kopf zitterte,
sein Hinterteil mahlte, das Feld schwankte.
L. 311. Ein Boot auf Fahrt.

236. Ein Roß wieherte in Hintere[1]),
das Land erbebte in Jäntere[1]),
hier blitzte das Krummholz auf,
hier leuchtete das Geschirr.
L. 131. Ein Gewitter zieht in der Ferne vorüber.
Estnisch: L. S. 179, Wied. S. 282.

237. Härkä meillä tapettiin,
sarvet maahan viskattiin,
nahkä syöttiin, veri myötiin, lihat poltettiin.
m. I. Puu.

Wir töteten einen Ochsen, warfen die Hörner aufs Land,
aßen die Haut, verkauften das Blut, verbrannten das Fleisch.
Ein Baum wird gefällt, das Reisig bleibt liegen, die Rinde wird gegessen, der Baumteer verkauft, das Holz verbrannt.

238. Tapios[2]) Stier fiel im Kriege,
seine Klauen blieben in dem Gestein zurück,
sein gehörntes Haupt im Walde.
L. 1745. Fichte.

239. Man erlegte einen Elch in Hiisis[3]) Land,
man warf die Knochen auf die Heide
und führte sein Blut nach Hause.
L. 176. Teerbereitung.

240. Ein schwarzer Widder geht in den Stall
und treibt die roten Schafe hinaus.
L. 1120, 1. Schüreisen.
Estnisch: L. S. 184 (Ochse), Wied. S. 273, 280 (Schwein, Ferkel); lettisch: Biel. Nr. 811 (Ochse, Kühe).

241. Das Schaf geht in den Wald,
man kann ihm die Rippen zählen.
Das Schaf kommt aus dem Wald
und schleppt sein Vlies auf dem Boden nach.
A. K. 266. Ein Heuschlitten holt Heu[4]).

242. Der alte Kranich, das Stiefelbein,
betritt den steinernen Berg.
Der steinerne Berg erdröhnt.
L. 603. Schüreisen.

243. Der Kuckuck rief, das Land hallte wider,
die Blätter bewegten sich, die Vögel sangen.
A. K. 353. Glockengeläute und Gottesdienst.

---

[1]) Fingierte Ortsnamen.
[2]) Gott des Waldes.
[3]) Geist des Waldes.
[4]) Der Heuschlitten trägt ein käfigartiges Gestell.

244. Die Fichten wankten, das Linnen wogte;
unten ruhten die Schätze, oben zwitscherten die Buchfinken.
L. 182. Masten, Segel, Waren und Mannschaft eines Segelschiffes auf Fahrt.

245. Die Stube schaukelte, der First schwankte,
der Mann schaukelte im Innern der Stube.
L. 1843. Eichhornnest mit Eichhorn.

246. Der Geborene aß das Ungeborene unter der Erde, über der Sonne,
am Ende der langen Tanne.
L. 1722. Ein Mensch aß ein Ei in der Stube am Ende des Tisches aus Tannenholz (Sonnenschein liegt auf dem Boden, Erde und Torf auf dem Dach).
Deutsch: Woss. Nr. 970 (dort als Halslösungsrätsel).

247. Die Perlen entfielen der Jungfrau.
Der Mond hörte es, die Sonne fand sie.
L. 123. Tau, Reif.

248. Tie kumoon kaadettiin,
varas puuhun hirtettiin,
kuollet kotiin kannettiin.
m. I. Vene, nuotta, kaloja.

Man warf den Weg um,
hing den Dieb an den Baum
und trug die Toten nach Hause.
Boot, Netze, Fische.

249. Der Kopf wird abgehauen, die Eingeweide werden zerstückt.
Trotzdem dient es sowohl dem Könige wie dem Bettler.
A. K. 74. Flachs.

250. Quicklebendig geht es über die Brücke von Bast
ins eiserne Schloß.
L. 204. Erbsen werden von einem Sieb in den Kochtopf geschüttet.
Estnisch: Wied. S. 286, 289/290.

B. Mit Sondernamen.

251. Kätti Kitti schwimmt im Meer,
seine Spur erstarrt zu Eis.
L. 653. Weberschiffchen.
Lettisch: Biel Nr. 66.

252. Halli[1]) kläffte auf dem Hügel,
lärmte polternd auf dem Felsen.
Zog ein Mann ihn an dem Schwanze,
zupfte ihn an seinem Schweif.
L. 111. Eine Kirchenglocke wird geläutet.

253. Halli bellt aus seiner Tonne,
Funken fliegen aus dem Munde.
L. 112. a) Ein Pfarrer predigt auf der Kanzel.
b) Ein Gewehr wird abgefeuert.

254. Aschenbrödel (tuhkari) kam zur Tür herein,
wischte die Erde, wischte das Gold,
wischte das gute Silber ab.
L. 1825. Ofenbesen.

---

[1]) Hundename.

255. Lilleri Lalleri schlief auf dem Brett,
Lilleri Lalleri[1]) fiel von dem Brett.
Es ist niemand in ganz Finnland,
der Lilleri Lalleri heilen kann.

A. K. 119. Ei.
Deutsch: Woss. Nr. 20; schwedisch: Christ. S. 96.

256. Der Himmelskreisel führte den Zeitwisser von der Ackerschmiere hinweg.

A. K. 110. Ein Habicht holt einen Hahn vom Mist weg.

257. Die Klugheit des Tages pickte die Ehre des Landes.
Da kam die Klugheit des Waldes und pickte die Klugheit des Tages von der Ehre des Landes.

L. 1476. Ein Fuchs holt einen Hahn vom Mist weg.

258. Tuomar kyntää tuoresta multaa,
keisar keikkuu keskellä peltoa,
Paavali panee papuja.

m. S. Sika, harakka, lammas.

Der Richter pflügt frische Erde,
der Kaiser schaukelt inmitten des Feldes,
Paulus legt Bohnen.

Schwein, Elster, Schaf.

259. „Wohin gehst du, Vielgewundener?"
„Was schwatzt du, geschorener Bart?"

L. 1049. Fluß und Wiese.
Deutsch: Woss. Nr. 1.

260. „Wohin gehst du, Hasenpfote?"
„Dorthin, wo das Flache hingeht."
„Wo geht denn das Flache hin?"
„Dorthin, wo das Rundliche hingeht."

L. 1050. Ofenbesen, Brotschaufel, Brot.

C. Halslösungsrätsel[2])

261. Unter mir aß es, über mir aß es,
ich selbst aß und wurde gegessen.

L. 36. Eine Frau aß unter einem Baum, während sie ihr Kind nährte; unter dem Baum aß ein Frosch Schlamm in den Höhlungen der Wurzeln, und über ihr aß ein Eichhorn Baumzapfen.
Deutsch: Woss. Nr. 971; estnisch: Wied. S. 278; lettisch: Biel. Nr. 557.

262. Er war mein Vater, er wurde mein Kind.
Das Kind, das ich säugte, war meiner Mutter Mann.

A. K. 362. Ein Mädchen säugte ihren Vater, der sich in der Gefangenschaft befand.
Deutsch: Woss. Nr. 968; estnisch: L. S. 182, Wied. S. 279, 288; schwedisch: Christ. S. 98. [R. Köhler, Kl. Schriften 1, 373.]

263. Sieben Köpfe, sieben Stimmen, alle in einem Kopf.

A. K. 367. Vogelnest im Pferdeschädel.
Deutsch: Woss. Nr. 967; schwedisch: Christ. S. 99; [weitere Parallelen bei A. Huesler, ZVfVk. 11, 140].

264. Er bindet das Frische mit dem Garen
und zerrt es über der Haut zusammen.

L. 1896. Ein Mensch umgürtet sich mit einem Gürtel aus gegerbter Haut[3]).

---

[1]) Lilleri, das auf schwedisch lille = klein zurückgeht, zeigt den Weg des Rätsels an.

[2]) Obwohl bei keiner der folgenden Nummern (261—264) von einer Halslösung berichtet wird, fasse ich sie der anderweitigen Parallelen wegen unter dieser Bezeichnung zusammen.

[3]) Die Auflösung erinnert an das Ilo-Rätsel, Woss. Nr. 962.

III. Sentenz- oder Findigkeitsrätsel.

265. a) Mikä yksi? Kirveen silmä.	Was ist eins? Das Öhr der Axt.
Mikä kaksi? Kanalla jalkaa.	Was ist zwei? Die Beine des Huhns.
Mikä kolme? Rukissa jalkaa.	Was ist drei? Die Beine des Spinnrades.
Mikä neljä? Lehmän utareet.	Was ist vier? Die Euter der Kuh.
Mikä viisi? Sormet.	Was ist fünf? Die Finger der Hand.
Mikä kuusi? Reen kaplaat.	Was ist sechs? Die Verbindungshölzer zwischen Kufen und Schlitten.
Mikä seitsemän? Tähteä Otavassa.	Was ist sieben? Die Sterne des Großen Bären.
Mikä kahdeksan? Tynnörissä vanteita.	Was ist acht? Die Tonnenreifen.
Mikä yhdeksän? Reikää ihmisessä.	Was ist neun? Die Löcher im Menschen.
Mikä kymmenen? Laissa käskyjä.	Was ist zehn? Die zehn Gebote.

m. S.

b) 1: Nase, 2: Augen, 3: Bastteile im Strick, 4: Kuheuter, 5: Finger der Hand, 6: Verbindungshölzer zwischen Kufen und Schlitten, 7: Sterne des Großen Bären, 8: Tonnenreifen, 9: Löcher im Menschen, 10: Finger an beiden Händen.
L. 1029. [Bolte-Polívka 3, 15.]

266. Was für ein Klotz ist am Ende des Tisches? — Der Mann.
Was für ein Kauerndes auf dem Schemel? — Die Frau.
Was für ein Span auf dem Fußboden? — Das Kind.
Was für ein Geducktes auf der Schwelle? — Die Katze.
Was für ein Knäuel auf dem Hof? — Der Hund.
Was für ein Wühler auf dem Mist? — Das Schwein.
Was für ein Kräher auf dem Hofweg? — Der Hahn.
Was für Kehricht auf dem Felde? — Die Schlange.
L. 991.

267. Was wandelt Länder und Meere um,
was ändert Freude in Leid
und schafft Kummer in Freude um?
L. 966. Die Zeit.

268. Was ist süßer als Honig?
was ist das Allerweichste,
was das Allerhärteste?
L. 969. Muttermilch, Mutterschoß, Mutterherz.
Deutsch: Woss. Nr. 974; [Bolte-Polívka, Anm. 3, 43].

269. Was ist das Allerfetteste?
L. 937. Die Erde.
[Deutsch: Bolte-Polívka, Anm. 2, 357, mit zahlreichen Parallelen aus der Gesamtüberlieferung].

270. Was ist stärker als das Feuer?
L. 1020. Das Wasser.

271. Was ist stärker als das Wasser?
L. 1023. Der Wind; er bewegt das Wasser.

272. Wie tief ist das Meer an der tiefsten Stelle?
L. 543. Einen Steinwurf tief.
Vgl. W. Anderson, Kaiser und Abt, Helsinki 1923, S. 130ff. [B.-P. 3, 231].

273. Wer ist der König aller Bäume?
L. 2148. Der Dornstrauch (aus ihm wurde die Dornenkrone geflochten).

274. Wann ertönte der Ruf des Hahns über die ganze Welt hin?
L. 1034, 1. Zur Zeit der Arche Noahs.
Estnisch: Wied. S. 272.

275. Kuka se tupaan tulijalle ensinnä kättä antaa?
m. I. Oven ripa.

Wer gibt dem in die Stube Kommenden zuerst die Hand?
Die Türklinke.

276. Kuka se tupaan tulijalle ensinnä suuta antaa?
m. I. Lämmin tuvassa.

Wer gibt dem in die Stube Kommenden zuerst einen Kuß?
Die Stubenwärme.

277. Wer grinst den in die Stube Kommenden an?
L. 428. Der Spalt in der Holzwand.

278. Wer fragt dem in die Stube Kommenden die ersten Neuigkeiten ab?
L. 429. Der Hund.

IV. Wortspiele.

279. Yksi hiiri, kaksi häntää, kenkä se on, mutt'en sano sentään.
m. I. Kenkä.
Eine Maus, zwei Schwänze; kenkä se on: a) ein Schuh ist es,
b) was es ist,
ich sage es aber nicht.

V. Scherzfragen.

A. Überraschungsrätsel.

280. Warum macht der Hahn die Augen zu, wenn er kräht?
L. 2156. Er kann sein Lied auswendig.
Deutsch: Woss. Nr. 752.

281. An welcher Stelle hat der Fisch das meiste Fleisch?
L. 2157. Zwischen Kopf und Schwanz.
Deutsch: Woss. Nr. 684.

282. Mitä koirat useammin ajaa?
m. S. Sitä, mikä edessä juoksee.

Was jagen die Hunde am häufigsten?
Das, was vor ihnen herläuft.

283. Was macht die Krähe, wenn sie sechs Jahre alt ist?
L. 1078. Sie geht ins siebente.
Deutsch: Woss. Nr. 864; estnisch: Wied. S. 279; schwedisch: Christ. S. 101.

284. Was für Steine sind in der Stromschnelle am häufigsten?
L. 2158. Nasse Steine.
Schwedisch: Christ. S. 101.

285. Was für Bäume gibt es im Walde am häufigsten?
L. 2159. Krumme Bäume.

286. Wer machte den Zapfen zur ersten Tonne?
L. 424. Der die erste Tonne machte.

287. Kummanko ennen söisit, lepikossa lepsavan vai kuusikossa kupsavan?
m. S. Sammakko, jänis.

Was äßest du lieber: das, was im Erlicht hüpft oder im Tannicht hoppelt?
Frosch, Hase.

288. Kummanko ennen söisit, kuopallisen kuollehia vai maljallisen makkaroita?
m. S. Perunat, käärmeet.

Was äßest du lieber: eine Grube voll Toter oder eine Schüssel voll Würste?
Kartoffeln, Schlangen.

289. Kummanko ennen ottaisit, suolla sohajavan vai kankaalla kahajavan?
m. S. Teeri, käärme.

Was nähmst du lieber: das, was auf dem Sumpfe zischt oder was auf der Heide raschelt?
Birkhuhn, Schlange.

B. Umwendungsrätsel.

290. Weshalb springt der Hase über den Weg?
L. 1054. Er kann nicht drunter her.
Deutsch: Woss. Nr. 775; schwedisch: Christ. S. 103.

291. Weshalb legt man dem Pferd das Heu vor?
L. 2155. Es frißt nicht mit dem Hinterteil.

292. Weshalb blickt der Fuchs hinter sich?
L. 1055. Er hat hinten keine Augen.
Deutsch: Woss. Nr. 769 (Hase).

C. Doppelsinnige Fragen.

293. Mihinkä naulaa ensimäiseksi lyödään kun kirkkoa
ruvetaan rakentamaa?
m. S. Naulan päähän.

Wohin schlägt man den ersten Nagel, wenn man anfängt, die Kirche zu bauen?
Deutsch: Woss. Nr. 704. Auf den Kopf.

294. Was geht über des Menschen Verstand?
L. 958. Die Laus.
Lappisch: Poest. S. 269.

D. Scherzhafte Rechenaufgaben.

295. Zwölf Krähen saßen auf einem Dach, eine wurde geschossen, wieviel blieben?
L. 376. Eine, die andern flogen fort.
Deutsch: Woss. Nr. 878.

296. Von vier Eiern nahmen der Pfarrer und seine Frau sowie der Küster und seine Tochter je eins, und eins blieb noch übrig. Wie ging das zu?
L. 2170. Die Frau des Pfarrers war die Tochter des Küsters.
Deutsch: Woss. Nr. 901.

VI. Lehrhafte Rätsel.

A. Naturwissenschaftliche.

297. Der Lebende geht vorwärts und läßt seine Haut hinter sich.
L. 74. Schlange.

B. Biblische.

298. Vetinen lukko, puinen avain,
sudet hukkui, lampaat pelastui.
m. S. Punainen meri, sauva, egyptiläiset, israelitilaiset.

Ein Schloß aus Wasser, ein Schlüssel aus Holz,
die Wölfe ertranken,
die Schafe wurden gerettet.
Das Rote Meer, der Stab Moses', die Ägypter, die Israeliten.

299. Ein lebendes Grab, ein lebender Körper.
L. 75. Jonas im Walfisch.
Deutsch: Woss. Nr. 412; schwedisch: Christ. S. 96, Russw. Nr. 39.

300. Der Weg wurde müde, der Quell litt Durst, das Brot litt Hunger.
L. 1779. Jesus am Kreuz.

Verzeichnis der Lösungen.

Literatur:

A. Aarne u. K. Krohn, Arvoituksia, Helsinki 1922 (396 Nr.).
A. Bielenstein, 1000 lettische Rätsel, Mitau 1881 (rund 350 selbständige Fassungen).
C. Christoffersson, Gåtor från Skytts härad i Skåne, Lund 1915 = Folkminnen och Folktankar Jahrg. 1915, Heft 3/4 (215 Nr.).
E. Lönnrot, Arvoituksia, 2. Aufl., Helsinki 1851 (189 estnische Rätsel S. 177—197).
J. C. Poestion, Lappländische Märchen, Volkssagen, Rätsel und Sprichwörter, Wien 1886 (50 Rätsel S. 267—270).
C. Russwurm, Schwedische Rätsel; Zeitschr. f. deutsche Myth. 3, Göttingen 1855/56, S. 343—353 (115 Nr.).
F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten, Petersburg 1876 (Rätsel S. 261—295; 423 Nr., darunter zahlreiche Varianten).
R. Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen, 1. Band: Rätsel, Wismar 1897 (1000 Nr.).

Elberfeld.

Kleine Mitteilungen.

Ein niederdeutsches Depositionsspiel der Buchbinder.

Die Gesellenweihe war im Zeitalter der Handwerkerzünfte ein mit feierlichen Zeremonien ausgestatteter Akt, bei dem der Lehrling nicht bloß einer Prüfung seiner Fachkenntnisse unterzogen und über seine Pflichten belehrt wurde, sondern auch manche Neckereien unsanfter Art ausstehen mußte. Darüber hat schon 1857 Oskar Schade in seinem Aufsatze über Jünglingsweihen[1]) gehandelt, neuerdings aber Rudolf Wissell in seinem großen Werke 'Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit' (1929) weiteres Material zusammengetragen. Zu einem förmlichen Drama in Reimversen entwickelte sich das Gesellenmachen bei den Buchdruckern und Buchbindern, und zwar mit Anklängen an die studentische 'Depositio beanorum', da diese Gewerbe einen gewissen Zusammenhang mit akademischen Kreisen hatten. Berühmt ist Paul de Vises öfter gedruckte 'Depositio cornuti typographici' (1621), ein bisher unbekanntes, um 1730 aufgezeichnetes Spiel der Buchbinder möchte ich den Lesern unserer Zeitschrift hier vorlegen[2]).

Wie es bei den Gesellenweihe der Buchbinder herging, schildert Wissell[3]) nach den Berichten von F. Frisius (1712) und Chr. E. Prediger (1764). Der mit buntem Papier und Spänen aufgeputzte 'Pachant' (Lehrling) schritt hinter einem ein Kohlenbecken tragenden Gesellen durch die Reihen der Gesellen, die ihm jeder mit einem Kochlöffel einen Schlag versetzten, mußte auf einem dreibeinigen Stuhle Platz nehmen und einem Barbier standhalten, der ihn mit einem Steine statt Seife, einer großen hölzernen Schere, einem riesigen Kamm und einer Puderbüchse voller Sägespäne bearbeitete. Das Examen begann damit, daß ihm ein Holzklotz als ein zum Einbinden bestimmtes Buch überreicht wurde, das ihm andere Gesellen zu entreißen suchten; dann mußte er Fragen beantworten, eine Singeprobe ablegen und Rätsel ziemlich harmloser Art lösen, wie z. B.: Was ist höchst unrecht und doch keine Sünde? (Einen linken Handschuh an die rechte Hand ziehen.) — Wo wird der erste Stift hin geschlagen? (Auf den Kopf.) — Wieviel Stifte braucht man zu einem wohlbeschlagenen Buche? (Keinen.) — Was macht das Buch, wenn es auf dem Tische steht? (Einen Schatten.) — Wo nahm Adam seinen ersten Löffel? (Bei dem Stiele.) — Dann fragte der Altgeselle den Pachanten, ob ihm von den andern mit Löffeln bewaffneten Gesellen beim Examen zu viel oder zu wenig geschehen sei, hielt ihm in längerer Rede seine neuen Pflichten vor und goß ihm ein Glas Wasser oder Wein über den Kopf. Ein lustiges Gelage folgte.

Dieser Brauch wurde von den Zünften bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts streng gehalten. Zwar verbot der Regensburger Reichsabschied[4]) von 1731 'allerhand seltsame, teils lächerliche, teils ärgerliche und unehrbarliche Gebräuche als hobeln, schleifen, predigen, taufen'. Allein der Widerstand der Meister und Gesellen war so

---

[1]) Weimarisches Jahrbuch 6, 291.

[2]) Über Handwerkerkomödien werde ich in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1934 handeln.

[3]) 2, 538—545.

[4]) Wissell 1, 561 (Artikel 9).

stark, daß in Kiel 1737 durch fürstliches Reskript die Deposition ausdrücklich erlaubt wurde. Ebenso war es 1705 in Dänemark zugestanden worden[1]).

Vom Buchbinderspiel ist die Hauptrolle des Barbiers, der nachher auch den Lakaien spielte, handschriftlich in doppelter Fassung, hochdeutsch und plattdeutsch erhalten als Anhang zu einem Berliner Exemplar der 2. Auflage von F. Frisius' Ceremonial der Buchbinder (Leipzig 1728; zuerst 1712), worauf ich schon 1893 in einem Stralsunder Vortrage hinwies[2]). Seitdem hat Wissell (2, 541—545) den größten Teil der hochdeutschen Aufzeichnung[3]), die übrigens vielfach von der plattdeutschen (nach W. Seelmanns Urteil hamburgischen) abweicht, veröffentlicht.

Examination derer Buchbinder Gesellen.

Compliment des Balbiers.

Goden Dag, mien leven Lüd,
Seht, da kahm ick hergeschreden.
Un har my mine Perd nich brüdt,
Kehm ick secker tho gereden[4]).
5 Ob ickt nu woll nich raaden kann,
Will ick doch verwiß nicks spaaren,
Wat jo man behagen kann.
Hört man tho, jy wart erfahren,
Ich bin een Chirurgien
10 Un up düetsch een Barthafnehmer.
Düt ißt awer nich alleen,
Wuh ick weeth; ick kann veel schöner
Ja mit gantz geringer Möh
All de schlimmen Tähn uthtrecken.
15 Dat waart nich lang und deit nich weh,
Ick dörf man mien Hand uthstrecken.
Hört, wat ick noch wieder kann!
Sün jy doof an beyden Ohren,
So purr ick een bethgen drann,
20 Glieck verstah jy alle Woorden.
Ick krüß jo de Haar oock up,
Denn ick kann perfect friseeren.
Hört, ick kann denn gantzen Kopp
Recht vörtreflich uthstaffeeren.
25 O, wenn ick jo allen Krahm,
Denn ick weet, noch sull vertellen,
Glöft, jo wurren allthosam
Mann dee Ohren davon gellen.
Darüm laet ickt hüet ansthan
30 Un seg ju mit korten Woorden,
Wo myt iß hüet morgen gahn.
Güct een betjen nah juhn Ohren.
Kuhm weer ick van myn Bett upstahn
Un spatzeer in mynen Gaarden,
35 Justement doo krey dee Hahn.
Doo höer ick een Waagen fahren;
In de Kutsch da seeth een Mann,
Dee weer int Gesicht gantz schmutzig,
Un dat Kleed, dat hee harr an,
40 Seeth em gantz verdüvelt putzig.
Ick reep glieck: 'Johann, wo bist?
Loop, süh tho, wer in denn Wagen,
Un dat da my nich vergietst,
Wo hee wahnt, dee Lüed tho fragen.'
45 Dat wahr nich lang, do kehm Johann.
'Herr', seed hee, 'ick kreeg thoo hören,
Dat dee Mann uth Indostan
Un sick hier mann leeth cureeren.
Hee iß, so als ickt verstahn,
50 Noch een Minsch van 20 Jahren
Un denn Mogoll sien Cablaan.
Dat ißt, wat ick hef erfahren.'
Drup seed ick: 'Wat iß denn dat?
Wo he wahnt, dat will ick weeten.'
55 'In dat Heidelberger Fatt'[5]),
Segt hee, 'ick heft mann vergeeten.'
'Ey', dach ick, 'daa hangt watt uth',
Packt myn Saacken in den Büdel,
Wusch und putz my myne Schnuth.
60 Ick dach: Went ock iß der Düvell,
So sallst du doch mahl thosehn,
Wo dee Saacken sünt beschaapen
Un opp du nicks kanst verdeen,
Sullst oock mann den Barth affschraapen.

(Anrede an den Altgesellen.)

65 So als ick nu in Ehren hör,
Sün jy hier dee Herr int Hueß.
Drüm iß an ju mien Begehr:
Segt my, wylt hier so confus,
Segt my, wo de Herr loscheert!
70 Denn ick wull dat geren weten.
War ick man mit myn Krahm erhört,
Will ick dat Dancken nich vergeeten.

Antwort des Altgesellen.

Seht jo man üm, myn gode Herr,
So war jy glieck von ohngefehr
75 Denn fremden Herrn stahn sehn,
Denn jy hier glieck man kähnt bedeen.

---

[1]) F. Hähnsen, Geschichte der Kieler Handwerksämter (1920) S. 184: E. Holm, Danmark-Norges indre historie 1, 265 (1885).

[2]) Kbl. des V. f. nd. Sprachforschung 16, 81.

[3]) Er entspricht den Versen 1—188 der plattdeutschen Fassung.

[4]) In der hochdeutschen Fassung: Meine Herren, weil auf der Extra-Post | Kein Raum für mich vorhanden war, | So stell ich mich gantz ehrenfest | Auf die Apostel-Pferde dar.

[5]) Das Haus, wo er loschiert, | Das nennet man Puls Hoff.

Anrede an den Bachanten.

Syn vörnehme Deener, myn geringe Herr.
Ick kahm hier nich van ohngefehr,
Ick kreg van goder Hand tho hören,
80 Dee Herr dee har wat tho cureeren.
Ick seh dat all mehr als tho wohl.
Drüm will ick ock nich länger schnacken.
Sett hee sick man up düssen Stohl!
Ick will derwiel myn Krahm uthpacken.

(Wenn er das Tuch umhängt.)

85 Ick haap, dee Herr dee wart nich quaadt,
Dat myn Balbeerdoock ohne Nath
Un ock een betjen fuhl gebleben.
Dat maackt, he iß mann nich afreben.
Ick hef noch mehr als 10 tho Hueß,
90 Dee bruck ick mann, wenn ick will pralen.
Se sünt gantz rein un gar nich kruß;
Har ick mann Tied, ick wull see haalen.

(Wenn er den Barth abgeschoren.)

Dee ohle Barth iß afgeschraapt.
Dee Lüd staht hier un kieckt un kaapt,
95 Als haren seet eer Daag nich sehn,
Da jüm doch eben so gescheen.

(Wenn er frägt, was er für einen Barth haben will.)

Wat will dee Herr denn för een Barth?
Beleeft em een upp Indostansch,
Up Türcksch, up Fransch, up Spaansch,
100 Oder will hee een up Reguansch?
Dat iß my alles eenerley.
O, o, ick weet all, watt hee will.
Hee sitt umsünst nich nu so still,
Hee will, dat mann so lud nich seggen,
105 Doch ick will em dat bald uthleggen:
Den Jümfern-Barth! Het ickt nich dacht?
Ja ja, dat wull ick woll bald flöcken.

(Wenn er den Barth aufsetzt.)

Hoel hee man still, dat deit gantz sacht
Un schient, hee sallt mann mahl versöcken.

(Wenn er die Brille aufsetzt.)

110 Dee ohle Baart iß nu herdaal.
Doch darüm iß sien Kinn nich kahl.
Dee nee Baart dee lett em schöner,
En Jümfern-Baart iß veel bequemer.
Drüm sett dee Herr dee Brill mahl up,
115 So kann hee in düt Spiegel[1]) lesen,
Wo schön dat em nu lett sien Kopp,
Un maack hee nich veel Hesebesen.

(Wenn es mit der Brille vorbey.)

Fuy Düvell noch mahl tho, hier stinckt,
So dat mann bald in Ahmdaam sinckt.
120 Ick glöf, dee Herr dee lett een strycken
Un meent, hee iß by Synesgliecken.
Doch dee Geruch kümt uth dem Mund.
Will hee ins mahl sien Mund upmacken?
Da sitt een Tahn, dee wigt 3 Pund,
125 Dee ist oock, dee so dull het raacken.

(Wenn er den Zahn auszieht.)

So, so ißt recht, so hoel hee still.
Hee weet jo woll, dat ick man will
Denn ohlen bösen Tahn uthtrecken.
Hee dörf sick davör nich verschrecken.

(Wenn er den Zahn heraus hat.)

130 Süh da, kun ick woll gauer sien?
Ick glöf nich mahl, dat heet kan föhlen.
Da het dee Herr een Glas mit Wien,
Damit kan hee denn Mund uthspölen.

(Wenn er das Gehör curieren will.)

Ick weet nich, wat denn Minschen schadt.
135 Ick stah vör em un schnack un praat,
Un doch krieg ick keen Wort tho hören.
Man töft, ick will em bald cureeren.
Hee hört nich, dat iß woll gewiß,
Sünst wurr hee jo dee Lüed nich brüden.
140 Doch ick frag em, opt oock wahr iß,
Mag hee woll ohle Wieber lieden?

(Wenn er auf die andere Seite geht.)

Ja ja, da heffte, wyt sill nu gahn,
Hee kann keen eentzig Wort verstahn.
Doch ick will my noch nich dran kehren,
145 Vielicht kann hee mit düt Ohr hören.
Denn dat geschüht woll mannigmahl,
Dat een Ohr iß verstopt tho Tieden.
Drum seg dee Herr my doch insmahl,
Mag hee woll junge Froens lieden?
150 Nu iß keen Twiebel mehr daran,
Dat hee keen Wörtken [?] hören kann.
Hee iß gantz doof an beyden Ohren.
Man glöft, ick krieg em bald tho Woorden.

(Wenn er ihn curieren thut[2]).)

Sü so, nu iß hee all cureert,
155 Nu iß hee fix an beyden Sieden.
Hört nu mann tho, wo schön hee hört!
Mag hee woll hübsche Jümfern lieden?
Ja, segt hee. Dee Schaad iß heel.
Nu fehlt man noch een eentzig Deel,
160 Un dat sall oock nich lang mehr waaren,
Denn hüet bin ick gantz kunsterfahren.

(Wenn er die Haare schneiden will.)

De Haar krüß ick denn Mann noch upp,
De Kranckt noch tho, wo wart hee schienen
Noch erger als een Zuckerpopp!
165 Ja, wat ick seg, hee darf nich grynen.

(Wenn es vorbey.)

Nu iß dee Herr gantz fix un klaar,
De Kranckt noch tho, wat iß hee raar!
Nu sall my doch eenmahl verlangen,
Wat ick vörn Drinckgeld war empfangen.
170 Ich schrief em eben nix nich vör,
Denn dat wull hüet van my nich laaten.
Een 20 ohle Dahler her,
Of geef hee my een Dutz Ducaten!
Ne, Herr, dat iß so böß nich meent,
175 Ick hef em gantz umsünst bedeent
Un bin all mit dee Ehr thofreden.

[1]) Im Spiegel war der Kopf eines Narren zu sehen, mit der Beischrift: Unser sind der zwey, Fragst du, wer der dritte sey.

[2]) Mit einem großen Bohrer wird im Ohr herumgearbeitet.

Ick wünsch em eenen goden Dagg
Un dat hee mag brav lustig leben.
Denn will hee mit in unns Gelagg,
180 Mutt hee dee Grillen Avscheed geben.

(Dancksagung an den Alt Gesellen.)

Herr, ick segg jo grooten Danck,
Sünst kan ick jo nix tho kehren.
Aber hört, war jy ins kranck,
Will ick jo umsünst cureeren.
185 Denn van Geld bin ick gantz arm,
Gloft, ick wull jo woll wat geben.
Doch ick will, beth ick verstaarf,
Als joon deepste Deener leben.

(Wenn er als Laquay die Bücher bringt.)

Goden Dagg, mien leben Fründ,
190 Ick grött jo allthosaam.
Da kaam ick hergerönnt
Mit mienen gantzen Kraam[1]).

(An den Altgesellen.)

Un jo, Herr, jo sall ick
Vun mienen Herren gröten,
195 Van denn Baroon Caputt.
Laat joot man nich verdreeten
Un hört mien Schnack erst uth!
Mien Heer dee hett verstahn,
Dat hier by jo int Hueß
200 Een Künstler iß ankamen,
Dee, als man em vertellt,
Noch mehr als Broodt kann eten;
Hee fritt oock braaden Fleesch.
Doch bald har ick vergeten,
205 Hee binnt oock Böcker inn,
Un darüm kaam ick hier
Un bring jo, als gy seht,
Een lütje kleene Hüer.
Dat Boock dat mug de Minsch
210 Doch mahl recht nett inbinden.
Mien Herr wart sick davör
Erkentlich laaten finden.
Man hört, dat segg ick jo,
Dat hatt förwahr keen Tied.
215 Dennt sall van Daag noch weg,
Gantz föftein Mielen wiedt.
Drüm bidt ick, fragt em doch,
Ob hee dat klaar kan maacken:
In Ledder van een Schwien
220 Rooth farft mit goode Haacken.
Mien Herr dee seeg oock geern,
Dat hee dat goot planneer
Un dat hee dat so beschneed,
Dat nümß nix leeß up dee Ehr:
225 Dee Herr dee iß mien Hirt,
Un my wart veel mankeeren.

(Wenn er die Antwort erhalten.)

Ja nu, so ist oock goot,
Damit bin ick vergnögt.
Wenn jy joon Woort mann hoolt
230 Un my hüet nix vörleegt,
So sall mien Herr jo oock,
Wat jy verlangt, betaalen.
Adjüs, leevt wohl!
Ick will dat Boock gewiß afhaalen.

(Wenn er es abholen will.)

235 Mien Herr dee leet yo ok schön
Een gooden Morgen wünschen,
An jo un eben wohl
Oock an denn fremden Minschen,
Dee hier by jo loscheert.
240 Mien Herr schickt my hierher,
Dat ick sull fragen nah sien Boock,
Ob dat bald faardig wöer.

(Wenn er es empfangen.)

Vör dee Betaalung dörf jy gantz un gaar nich sorgen;
Mien Herr betaalt glieck, hee hölt nich veel van Borgen.

(Wenn er es wiederbringt.)

245 Vorn Kranckt oock noch mahl tho,
Nu süht verdüvelt uth.
Mien Herr iß rasent dull,
Hee fahret bald uth dee Huet.
Dat Boock, soo alß jy seeth,
250 Dat iß jo gantz verbunden.
Denn da heet Enn hett sögt,
Da hett hee denn Anfang funden.
Dat iß gantz scheef un krumm.
Wat segg jy nur dartho?
255 Ick glöf, nu sün jy stumm.
Ey, roopt denn Minschen heer!
Hee mutt dat Boock betaalen.
Denn woran soll mien Herr
Sick sünsten woll erhaalen?

(Wenn es zurecht ist.)

260 Ja ja, ick seet nu woll,
Mien Herr dee iß een Narr
Dat Boock dat iß jo gooth,
Ick seh dat aapenbaar.
Ick glöf, mien Herr dee harr
265 Woll erst een betjen soopen,
Un denn so magt dee Kranckt
Na sienen Sinnen draapen.
Doch nu will ick gelieck nah siene Kamer gahn,
Un schlöpt hee noch, so sall hee alsobald upstahn.

(Wenn er die Vocation bringt.)

270 Nu iß mien Herr goot, nu hett hee uth gedöst.
Hee kehm just uth denn Schlaap
Un frog: 'Wo sün jy west?'
Ick segt, dat ick dat Boock
Harr anders maacken laaten.

---

[1]) Hochdeutsch: Bonjour, mein wehrter Herr, da kom ich hergeschritten. | Hätt ich ein gutes Pferd, käm ich gewiß geritten. | Doch ich kann das Gewerb, daß ich jetzt will vortragen, | Im stehen ja so gut als wie zu Pferd hersagen (usw. in Alexandrinern).

275 Ick geeft em in dee Hand;
Kuhm kreeg heet recht tho faaten,
Als em dat Boock gefill.
Hee segt: 'Nu, so ist goot,
Denn Minschen gev ick noch
280 Von Daag woll een Stück Brodt.
Gaat henn un fraagt em glieck,
Ob hee will Köster wesen!
Mann fraagt em jo tho erst,
Ob hee oock fix kann lesen
285 Un of hee singen kann!
Dooh, wat ick jo hef segt!
Un wenn hee, als ick glöf,
Sick nich tho weddern legt,
So segt man, dat ick em
290 Wull eene Bruth[1]) uthwehlen;
Denn Nahm denn hef jy da.
Em soll sünst nix nich fehlen.'
Un do schick hee my fort.
Ick leep geschwind hierher,
295 Up dat ick all denn Kraam
Em recht kun dregen vör.
Ey, roopt em dock ins heer,
Dat ick em mahl hör singen!

(Wenn er heerkomt.)

O weeß dee Herr so goot,
300 Laat hee sien Stimm recht klingen!
Erst sing ick gantz alleen,
Hernach sing wie allbeyd
Ut, re, mi, fa, sol, la,
Un dat klingt in dee Heyd[2]).

(Wenn das Singen vorbey.)

305 Dee Stimm iß rein un goot,
Hee singt recht unvergliecklich.
Un sünsten iß dee Herr
Oock hübsch un schön un schicklich.
Dat Leesen lett em goot
310 Un geit fix van dee Schnuet.
Drüm gev ick em denn Nahm
Van siener leewen Bruth.
Ick hef em recht mit Fliet
Up dütt Bredt[3]) hergeschreben.
315 Da ist, da lees heet sülvst!
Ick willt em äwergeben.

(Glückwunsch.)

Ick gratuleer denn oock van Harten tho de Bruth.
Dat iß een ardig Beest un hangt oock recht watt uth.
Geit emt un gar tho woll, so wart hee an my denken.
320 Indeß empfehl ick my, denn Danck will ick em schencken.

Berlin. Johannes Bolte.

Dachreiter.

(Mit 6 Abbildungen.)

Die Gewohnheit, den First des Hauses zu schmücken, ist wohl uralt. Das Dach, der weithin sichtbarste und dem Wetterschaden am meisten ausgesetzte Teil des Hauses, bildet gleichsam seine schützende Haut, und jede Verletzung dieser Haut ist für den ganzen Baukörper von Schaden. Es ist daher anzunehmen, daß weniger aus dekorativen als aus apotropäischen Gründen glückverheißende Zeichen oder Figuren auf dem First angebracht wurden. Die chinesische Baukeramik und das Mittelalter haben diesen Dachschmuck.

In Deutschland sind bekannt: die mit plastischen Figuren versehenen Firstziegel aus dem Landesmuseum in Wiesbaden und aus der Sammlung Figdor in Wien, ferner die Kopfziegel aus Oberbaden, welche Hugo von Preen in den Mitteilungen des Vereins der Kgl. Sammlung für deutsche Volkskunde 3, 11ff. = ZVfVk. 18 (1908), 241ff., beschrieben hat.

Es gibt aber heute noch in Deutschland Dörfer, in denen Ziegler arbeiten, die neben Mauersteinen und Dachziegeln ab und zu auch Dachreiter herstellen. Und diese Dachreiter werden heute noch auf die Dächer gesetzt. Mir sind zwei derartige Dörfer bekannt. Es sind Obermockstadt und Niedermockstadt (Kreis Büdingen in der Wetterau in Hessen). Wenn man in die Dörfer hereinkommt, fällt einem sofort auf, daß auf verschiedenen Häusern an der Giebelspitze des Firstes sich Dachreiter in mehr oder weniger gut erhaltenem Zustande befinden. Es läßt sich leicht feststellen, daß mehr als 30 Häuser solchen Dachschmuck tragen.

[1]) Im Hochdeutschen fehlt diese Stelle von der Braut.

[2]) Zu singen ist: Ut re mi fa sol la, und dasselbe wieder zurück. O wo steht mir mein Kopf, ebenso.

[3]) Auf das Brett steht: Ochs meine Braut.



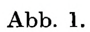


Abb. 1.

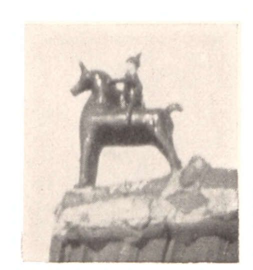


Abb. 6.



Abb. 2.



Abb. 3.



Abb. 4.

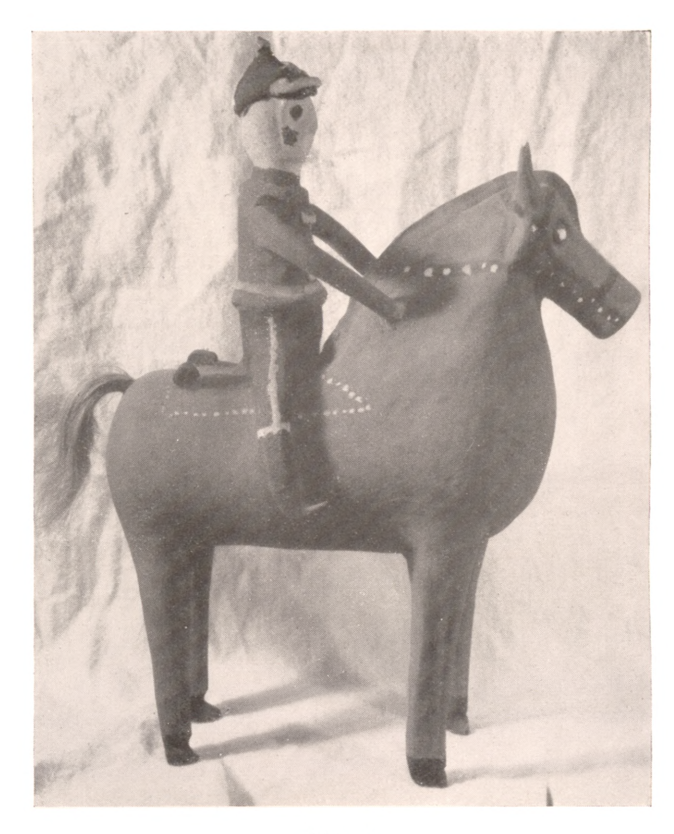


Abb. 5.

In Obermockstadt werden in der Ziegelei von H. Meub 2. Dachreiter angefertigt. Meub ist 1878 geboren und weiß, daß schon sein Großvater und Urgroßvater Ziegler in Obermockstadt waren. Ein Sohn arbeitet im väterlichen Betrieb. In neuester Zeit wurde ein Neubau mit einem grau engobierten Dachreiter versehen, der aus der Werkstatt von Meub stammt. Er meint, daß einzelne Dachreiter in Obermockstadt bis 200 Jahre alt sind. Abgesehen von Dachreitern werden auch ab und zu Biberschwänze mit Ritzornamentik, Namen und Jahreszahl hergestellt.

In Niedermockstadt werden in der Ziegelei des Gastwirts Schöhl noch Dachreiter gemacht.

Außerdem konnten bis jetzt in folgenden Ortschaften Dachfiguren festgestellt werden (obgleich hier keine Ziegeleien mehr bestehen): Langd bei Hungen, Glauberg, Dauernheim, Ranstadt, Effolderbach, Lieblos, Aulendiebach. Über die inzwischen eingegangenen Ziegeleien in Langd bei Hungen hat Herr Prof. Spamer, Dresden, gearbeitet. (In Oberau bei Altenstadt gibt es an der Giebelspitze der Häuser Tonspitzen, die früher an Ort und Stelle gemacht wurden. Heute werden hier nur Blumentöpfe und Irdenware getöpfert.)

Die Mockstädter Firstziegel mit Figur bestehen aus einem Stück, d. h. die Figur wird aus demselben Ton wie der halbrunde Firstziegel auf diesen in halbtrockenem Zustande freihändig heraufmodelliert und das Ganze in einem Stück gebrannt. Als Material wird derselbe Ton verwendet wie bei allen anderen First- und Dachziegeln, ein gelblichroter, poröser, sehr wetterfester Ton, der an Ort und Stelle gegraben wird.

Glasierte Dachfiguren werden heute nicht mehr angefertigt, doch scheinen früher einige glasiert worden zu sein. Man kommt aber nicht nahe genug an die Figuren heran, um das genau feststellen zu können.

Die Dachreiter werden nicht etwa serienweise angefertigt, sondern wie gerade ein Auftrag vorliegt, wird einer hergestellt. Gelegentlich hat auch der eine oder andere Ziegeleiarbeiter in seiner freien Zeit oder nach Feierabend an der Arbeitsstelle sich selbst Dachfiguren und Reiter geformt und später auf sein eigenes Haus gesetzt. Es gibt männliche Figuren mit Dreimaster („alter Fritz", s. Abb. 1), Mädchen mit Hund usw. (Im Gegensatz zu dem eben Gesagten steht die Aussage einer alten Friedberger Dame: die Dachreiter hätte es früher auf dem Markt in Friedberg zu kaufen gegeben, als sogenannte „Hessenmännchen". Es scheint mir aber hier eine Verwechslung mit den kleinen Marburger Tonfigürchen vorzuliegen.)

Es gibt übrigens nicht nur an der Giebelspitze des Hauses Figuren, sondern, wie z. B. auf dem Haus Friederich gleich unter der Kirche in Obermockstadt, eine ganze Reihe, an der Giebelspitze anfangend und sich über den ganzen First hinziehend, stets mit einem Firstziegel ohne Figur abwechselnd. Nämlich: Reiter, Reiter mit Dreimaster, männliche Halbfigur mit Dreimaster, Reiter mit abgebrochenem Kopf, Hund, abgebrochene Figur, Hund, abgebrochene Figur (Abb. 2). Auch auf dem vorspringenden Zwerchgiebel, der auf dem Bild nicht zu sehen ist, befinden sich eine menschliche Figur und einige Tiere. Als natürlicher Maßstab mag die auf dem Bild mit aufgenommene lebende Taube dienen, die gerade auf dem Stumpf der sechsten (abgebrochenen) Figur sitzt. Eine weitere Gruppe aus Niedermockstadt bietet Abb. 3.

Der abgebildete Dachreiter von Meub 2. in Obermockstadt (Abb. 4) hat folgende Maße:

Länge	34 cm
Höhe des Zylinders vorn	10 „
Höhe des Zylinders hinten	6 „
Durchmesser vorn	20 „
Durchmesser hinten	16 „
Steinstärke	1,5—2 „
Gesamthöhe mit Figur	34 „

Unterschiedlich von der massiven Zieglerware gibt es auch Gegenden, wo in Töpfereien Reiter und Pferde für das Dach gemacht werden, z. B. in Wittgenborn bei Wächtersbach.

Hier macht der Töpfer Hix 2. gelegentlich solche Dachfiguren. Er dreht den Körper des Pferdes freihändig auf der Scheibe, modelliert dann Kopf und Beine an. Das Pferd wird mit roter Engobe versehen und leicht mit dem Malhorn bemalt. In derselben Technik wird auch der Reiter gemacht, in blauer Uniform mit Helm. Er wird auf das Pferd aufgesetzt, Pferd und Reiter werden in einem Stück gebrannt. Diese Reiter werden auf dem Dachfirst vermauert. Manchmal bekommen die Pferde auch nachträglich einen Schweif aus Roßhaaren, der mit Zement oder Kalk festgemacht wird (Abb. 5; letzteres übrigens auch in Obermockstadt).

Nach meiner Aufnahme, die den Dachreiter auf dem Johann Schuckschen Haus in Wittgenborn zeigt (Abb. 6), ist der Dachziegel mit der Jahreszahl 1891 signiert. Der Reiter ist von Johann Schuck angefertigt. Ich habe zwei solche Dachreiter von Hix in genau derselben Technik. Der als Abb. 5 abgebildete hat folgende Maße:

Länge	29,5 cm
Höhe von Pferd mit Reiter .	37,5 „

Es gibt ähnliche Figuren auf Dächern im Kreise Kirchhain, Bezirk Kassel, nördlich von Marburg. In Kirchhain habe ich einige gesehen, die von einem Ziegler in Rauschenberg gemacht worden sein sollen. Näheres hierüber weiß vielleicht Herr Dr. Helm vom Germanischen Museum in Nürnberg.

Frankfurt a. Main. Erich Friedländer.

Zur baltischen Volkskunde.

Im 4. Bande Nr. 4 der Abhandlungen der Herder-Gesellschaft und des Herder-Instituts zu Riga (Riga 1931) liefert Dr. Masing unter dem Titel „Aus der Backstube“ einen Beitrag zur baltischen Volkskunde — im weitesten, Kulturgeschichtliches streifenden Begriff. Es ist diese Arbeit zum Teil ein erster Vorstoß in bisher unbearbeitetes Gebiet. Amtsschragen und Gildenarchiv lieferten dem Forscher reiches Material; wertvoller noch — ein knapp vor dem Versinken geborgener Schatz — sind die mündlichen Überlieferungen, die Masing aus persönlicher Fühlungnahme mit den Meistern des rigaschen Bäckeramtes gewonnen hat. Ein Reichtum an Sprachgut, volkstümliche Namen für den Bäcker, Ausdrücke und Redensarten aus der Berufssprache, ist hier vor dem Vergessenwerden bewahrt, vieles auf Herkunft und Bedeutung hin geprüft und erläutert worden. Das Folgende will in Anlehnung an die genannte Arbeit einzelne Bausteine zu dem Gewonnenen beitragen.

Eine noch unerschöpfte Quelle sind die Protokolle des Rigaschen Amtsgerichts, vor dem Angelegenheiten der Handwerkerämter und der ihnen Angehörenden verhandelt werden. Hier ließe sich manch lebensvoller Zug in Ergänzung zur 1. Abteilung der Masingschen Arbeit „Der Bäcker“ finden, die von der Entstehung des Bäckeramtes, seinen Schragen, Einrichtungen, Bräuchen handelt. Vor allem gelangt vor dem Amtsgericht der ununterbrochene Kampf mit der „Böhnhaserei“ zum Austrag; kommt es doch bisweilen zur handgreiflichen Selbsthilfe der Zünftigen gegenüber denen, „die mit dem backen Ihnen einpasz thäten“, die ihnen „einpaszten“ (1629). So verprügelt die resolute Eheliebste eines Bäckermeisters eine Austrägerin, die unvorsichtig genug den im Hause des Meisters Wohnenden Brot eines Unzünftigen feilbietet, und der Gesell nimmt dem Weibe eigenmächtig Geld und Ware ab. Die angeklagten Böhnhasen entschuldigen sich meist mit dem geringen Ausmaß ihres Betriebes, der ihnen unter Umständen auch gestattet wird. 1629 wird verfügt, daß „Claus der Klaipenbäcker mit des Ambtes der Weiszbecker willens begünstiget, das Er hinforder die Zeit seines Lebens Klaipen vnd gesotten brodt backen möge“, doch allein, ohne Gesellen. Klaipenbrot ist nach Masing Grobroggenbrot. Beachtenswert ist hier der Übergang der Berufsbezeichnung zum Familiennamen: Claus der Klaipenbecker heißt daneben kurzweg Claus Klaipenbecker. 1661 verordnet das Amtsgericht auf Ansuchen des Bäckeramtes: „Es wird den jenigen, so da weiszbrodt backen anders

nicht alsz groschenweise dasz kuckel (s. u.) zu backen aufferleget, die aber 2 gr. kuckel zu haben betroffen werden solten, soll selbigen dasz brodt genommen vnd mit Straffe angesehen werden". Als Konkurrent werden am 25. Januar 1639 die „Reussen", angereiste russische Händler, verklagt, daß sie häufig mit gebackenem Brot — wider voriges Verbot — herkämen, sich auf den alten Markt und vor das Rathaus stellten und ihre Ware verkauften. „Das brodt sei auch nicht woll handtieret vnd dahin verfahren, welches eine seuche veruhrsachen könte vnter die Soldaten." Die Russen wenden ein, sie hätten „kein Roggen, sondern nur Weitzenbrodt vnd Piraggen", und wüßten nichts von dem Verbot. Um der weiten Heimreise willen wird ihnen dieses Mal der Verkauf noch gestattet, doch nur außerhalb der Stadt. Auch wird ihnen der Verkaufspreis für ihre Ware, kleine und große oder Doppelpiraggen und Kringelen, vorgeschrieben. Neben dem Brotneid führt gelegentlich das ausgeprägte Gefühl vergangener Zeit für Standesehre zu Reibungen. Wie der Konditor mit seiner Ware jetzt höher gewertet wird als der Bäcker, so dünkte einst der Losbäcker, der seine Erzeugnisse „durch Butter, Safran, Zucker, Rosinen und andre Gewürze für den Geschmack lieblich" machte, sich besser als der Festbäcker, der da buk, was „mehr zu Erhaltung des Lebens als zur sinnlichen Belustigung dienet", (Masing S. 7f. nach einer Erklärung vom Jahre 1763). Am 14. Juni 1684 stehen vor dem Amtsgericht in Riga zwei Bäckergesellen: Bleynagel contra Larosch. Bleynagel hat erwähnt, er sei in Stockholm bei einem Festbäcker gewesen, da hat ein Gesell, der das gehört, es Larosch erzählt mit der Andeutung, daß Bl. sich und die Brüderschaft dadurch beschimpft habe, und daß L. nicht mit ihm in einer Werkstätte stehen dürfe. Da hätte L. lieber seinen Abschied genommen und es der Meisterin gesagt. Der Kläger Bl. kann es nicht leugnen, daß er in Stockholm bei einem Festbäcker gearbeitet, weil er in Not gewesen, doch hielten die Festbäcker es dort mit den Losbäckern und würde es nicht gestraft. Da L. in Gegenwart der Meisterin gesagt, Bl. wäre nicht wert, daß er mit ihm in der Werkstatt stehe, habe er geklagt, sonst würde er nirgends im Amt gelitten. Beachtenswert ist hier auch die Erwähnung Stockholms. Die Wanderschaft der hiesigen Bäckergesellen ging nach Masing S. 14 meist nach Deutschland, im 19. Jahrhundert wohl auch in die Provinzen Rußlands. Wie lebhaft der Verkehr mit Schweden war, könnte nur eine Durchsicht der Gesellenverzeichnisse hier wie dort feststellen. 1699 wird in einem Amtsgerichtsprotokoll erwähnt, ein Barbier habe einen nach Stockholm reisenden Gesellen gebeten, ihm von dorther Gesellen zu schicken, gebe es da keine, so aus Danzig. Die Reise ging also um die Ostsee. Der gleiche Wanderweg ergibt sich aus einer Bescheinigung, die in der Bibliothek der Altertumsforschenden Gesellschaft zu Riga liegt: „Vorzeiger ein Fast-Becker Gesel, Nahmens Andres Junckman ausz Udixwal ausz Schweden gebürtieg Welcher alhier sich $1^1/_2$ Jahr aufgehalten und Bey unsern Ambts-Bruder Johan Sarnow in Arbeit gestanden wil nach Dantzig Reisen und wird ihm dieser Schein zu erlangung einen Passes ertheilet. Riga den 4. April 1752. Johan Christoffer Pottmeyer, anjetzo Ambts Elter-Man".

Einem etwaigen Mißbrauch des Privilegs auf alleinige Ausübung des Gewerbes durch die Amtsmeister sollten Brottaxen, Kontrolle durch die Amtsherren und die Marktvögte vorbeugen. Das Amt selbst betrachtete gewissenhafte Produktionsweise als selbstverständliche Begleiterscheinung ehrbaren Lebenswandels (Masing S. 11). Eine Durchsicht der erwähnten Protokolle ergibt, daß die jährlich mehrmals vorgenommenen Kontrollen fast immer zur Konfiszierung zu leicht befundener Ware zum Besten der Armen führt. Selten nur findet sich der Vermerk, das Brot einzelner Meister sei „wichtig" (1670), d. h. von vollem Gewicht gewesen. So kommt es immer wieder zur Vermahnung des gesamten Bäckeramts durch die Amtsherren. Auch die „Korbweiber", die das Brot der Meister vertreiben, unterstehen der Kontrolle (Prot. 1763). Es kann hierzu noch auf die jährlich verlesenen Burspraken verwiesen werden; die der Stadt Reval, aus dem 14. Jahrhundert stammend, droht: die Bäcker sollen backen nach der Zeit, und dessen Brot zerschnitten wird, der soll es nach Laut des Schragen einem wohledlen Rate bessern und nicht wieder backen, er habe denn vom Rate Urlaub.

Die II. Abteilung — Das Brot — handelt allem voran von den Brotformen, die ja keinem Spieltrieb, sondern vorwiegend bewußter Symbolik ihre Entstehung verdanken. Die Bedeutung der Form konnte vergessen, die Benennung infolge hiervon verändert werden, die Form selbst überdauerte die Zeit. Neben den Weihnachtspfefferkuchen, die Masing seltsamerweise gar nicht erwähnt, ist es der Stopfkuchen, früher auch Heedweg genannt, der im Baltikum, wenigstens bis zum Weltkrieg, bewußt als Zeitgebäck empfunden wurde. Er war streng an den Fastnachtdienstag gebunden. Da überrascht es zu erfahren, daß die runde Kuckelform von heute aus der Doppelkeilform eines vierzipfeligen Weggen durch Verlust dieser Zipfel entstanden sein soll. Einzig der nordbaltische Timpweck soll die ursprüngliche Form beibehalten haben (Masing S. 30). Aber das Nordbaltikum kennt neben dem Timpweck auch den Stopfkuckel. Und sollte gerade nur an der entarteten Form, dem Stopfkuchen, das altertümliche Ausgehöhlt- und Gefülltwerden haften geblieben sein? S. 30 heißt es, der Stopfkuchen habe seine Zipfel schon um 1800 verloren gehabt, doch meint Rektor Lindner gewiß kein Zipfelgebäck, wenn er 1759 schreibt: Heedweg, eigentlich heiße Weggen, auch Stopfkuchen, eine Art kleiner, wohlschmeckender Leibbrote, die am Fastenabend gespeist werden (Lindner, Einige Worte über die Sprache . . . Programm der Domschule. Riga 1759). Je früher aber die Umbildung der Gebäckform erfolgt sein soll, desto unwahrscheinlicher wird sie. Die Bezeichnung „weg" (Wegge = Keil) als solche besagt nicht, daß die Gestalt des Gebäckes eine keilförmige sein muß, haben wir doch auch den Weggenkringel. Höfler, von dem M. offenbar die Theorie von der ursprünglichen Keilform der Heedweggen übernommen hat, bemerkt dazu: „Wecken war außerdem eine Bezeichnung für Festbrot überhaupt" (Gebildbrote der . . . Fastenzeit S. 35f.). Man braucht also in den abweichenden Weckenformen nicht unbedingt Übergangsstadien zu sehen. In Niedersachsen sollen die Hetwecken sogar dreieckig sein (Höfler, a. a. O.). Wenn es bei den Verhandlungen des Rats zu Riga mit den Gilden 1502/03 behufs Regelung der Polizeiordnung unter Punkt 57 heißt: „Ock schal nen brudegam in dagen des lofften de brut bosenden mit hekeden, wine, hete weggen" (UB II 2 Nr. 412), so wird hierbei wohl nur an frischgebackenes Brot, nicht an den „Heedweg" im obigen Sinne zu denken sein.

Das im Südbaltikum übliche „Kuckel" für Brotlaib wird von M. mit lettisch kukulis, litauisch kukulys und polnisch kukla, kuklik „Weißbrot" zusammengestellt, (nach Brückner) aus lat. cuculla „Mönchskapuze" hergeleitet und hierin ein Beleg für die „Einwirkung der mittelalterlichen Klosterbäckereien auf die Kunst des Backens in Werkstatt und Haushalt" gefunden (S. 29). Sollte diese den Litauern und Letten gemeinsame Bezeichnung — und mit ihr die Brotform — wirklich erst im Mittelalter entstanden und etwa aus der städtischen Bäckerei zum Landvolk gedrungen sein? Ein dem Lateinischen entlehntes Wort hat sich doch kaum in Bauernkreisen entwickelt, und der Mönch selbst wird die Brotform nicht nach seiner Kapuze benannt haben. Walde, Vergl. Wörterbuch 1, 371 stellt lit. kukulys „Mehlkloß" zur idg. Wurzel qeu-q „biegen in verschiedenen Sonderungen, wie . . . Buckel, runder Haufen . . ." Auch im lettischen Wörterbuch von Mühlenbach-Endzelin wird kukulis zu kukt „krumm werden, hocken" gestellt, vgl. kukulēns „Erdhaufen". Es ist also das rundgehäufte Brot im Gegensatz zum flachen Fladen. Das poln. kukla dagegen ist nach den poln. Wörterbüchern ein Brot von länglicher Gestalt und offenbar dem bulgarischen kukla-Gebäck gleichzusetzen, das Berneker, Slav. etym. Wörterb. unter kukla „Puppe" als „Kuchen von der Form" erwähnt. In alten Rechnungen findet sich auch die Bezeichnung Kuckelbrot. U. a. erwähnt eine Rechnung aus dem Jahre 1674 „Vor 2 Kuckeln Kuckelnbrot 12 g. Sch(illinge)" (Rig. Stadtblätter 1894 S. 174). 1629 entschuldigen sich vor dem Amtsgericht in Riga zwei Bürger, der eine: er backe „nur weisz vnd kein kuckelbrot", der andere: er backe „nur grob vnd kein kuckelbrot". Diese beiden Aussagen wären unvereinbar, wenn man unter Kuckelbrot eine besondere Brotsorte verstanden hätte. Die beiden Bönhasen wollten wohl nur betonen, daß sie das grobe wie das weiße Brot nicht in großen Laiben, sondern, wie erlaubt, in kleinem Umfang gebacken hätten. Kuckelbrot wäre

demnach in Laiben gebackenes Brot gewesen, während man mit „Kuckel" runde Gebäcke kleineren Umfangs bezeichnete, wie etwa den Stopfkuckel (vgl. auch oben S. 90). Übrigens wird bei Gelegenheit einer Brotkontrolle im Jahre 1700 notiert, daß an dem „länglichen Grobbrot" 8 Lot fehlten. Es gab also damals in Riga verschiedene Formen des Roggenbrotes.

Auf die „Namen der Teile und Struktureigenheiten des Brotes" (Abschnitt 2) folgen bei Masing in langer Reihe die „Namen landesüblicher Brotsorten" (Abschnitt 3). Es sind vorwiegend Erzeugnisse der städtischen Bäckerei alter und neuer Zeit, die hier besprochen werden, und doch heißt es zu Beginn der Arbeit S. 5: „. . . in den Städten ist es noch heute üblich, daß das Festgebäck ausschließlich oder vorzugsweise im einzelnen Haushalt von Frauen hergestellt wird . . .". Da hätte das Kochbuch der Hausfrau nicht ganz unbeachtet bleiben dürfen. „. . . es gibt in dieser Kunst wohlunterrichtete Frauen, so daß sie unseren Bäckern die Palme streitig machen können", rühmt Dr. Lentilius 1692 in seinen Erinnerungen an Kurland (Curlandiae quaedam notabilia, hrsg. von Dr. E. Kurtz, Riga 1924, S. 59). Es gibt in unseren Bibliotheken eine Anzahl handschriftlicher Kochbücher, auch aus älterer Zeit, die nebenbei in sprachlicher Hinsicht Beachtenswertes bieten. Es sei hier eine kleine Auswahl aus zwei Handschriften des 18. Jahrhunderts, die im Besitz der Rigaschen Stadtbibliothek sind, gegeben.

Msk. Nr. 298: Nr. 15. Gohrkuchen (an anderer Stelle Gora-Kuchen). Der Teig wird nach der Größe des Eisens geschnitten. Man wird bei diesen Eisenkuchen an norw. goro „Waffel", schwed. gora (godra), eigentlich „Wohlstandskuchen", denken dürfen (vgl. Falk-Torp, Norw.-dän. Wörterbuch), kaum an gären, da von einem „Aufgehen", d. h. Gären des Teiges in der Anweisung nicht die Rede ist. — Nr. 45. Grückenmehlkuchen, d. h. aus Buchweizenmehl bereitete, von lett. griķis „Buchweizen" (aus russ. greča, grečicha, vgl. Berneker, a. a. O. 1, 360). — Nr. 70. Krummer Trichterkuchen. Der Teig wird durch einen Trichter getrieben und „wann es gebacken, dann zuletzt gebrügt" (?). — Nr. 73. Piselkuchen (im Register auch Pieselk.) in Rautenform zu schneiden. — Nr. 78. Schmand-Rose in einer Schüssel zu backen. — Nr. 98. Ritterschürtzen. Der ausgerollte Teig wird zerschnitten und mit einem Rädchen gezackt. — Nr. 108. Puderkuchen. Unter Puder ist wohl Kartoffelmehl zu verstehen. An nd. Puder „fein gestoßenes Gewürz" ist nicht zu denken, da nach einem Kochbuch aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts der Puderkuchen mit einem Pfund Puder angerührt wird. Der Teig soll so lange nach einer Seite gerührt werden, „bis er blasicht wird". — Msk. Nr. 294 aus dem Jahre 1754: S. 268. Fledernblüht-Kuchen. „die Blüthe wird dar ein (in den Teig) gestipt und in abgeklart Butter gebacken. Man backt in den selben Teig Rooszen, die man Hanpoten (Hagebutten) zu nennen pflegt, auch werden von die junge krauszen Petersiljen-Blätter in kleine Bünden gebunden, in dieszen Teiche (!) gewühlt und in abgeklarte Butter gebacken". Kraut- oder Grünkuchen sind nach Höfler ein Gebäck der Frühlingszeit. „Flederblüth" ist nach dem Verzeichnis der 1677 im Apothekergarten zu Narva gezogenen Pflanzen flores sambuci (Sitzungsber. d. Gesellsch. f. Gesch. u. Altertumsk. zu Riga 1912. Riga 1914, S. 327), also Hollunderblüte, nicht die Blüte der in Südosteuropa heimischen, bei uns jetzt als Flieder bezeichneten Syringa. — S. 274. Landsche Raussen. „die man im Bork backt". Offenbar sollte durch eine Form aus Birkenrinde das Ausfließen des Teiges verhindert werden. Benennung und Backart beweisen, daß das Gebäck von den Letten entlehnt ist. Die Anwendung von Gefäßen aus Birkenrinde zum Kochen ist bei den Letten bis in das 17. Jahrhundert nachweisbar. Der Kurländische Generalsuperintendent Einhorn schreibt 1649 in seiner Historia Lettica (Script. rer. livon. 2, 591): „Also haben sie nu, was sie kochen wollen, in die höltzerne oder von Rinden oder Borck gemachte Gefäße geleget, und Wasser darauff gegossen, hernach glüende Steine hinein geworffen, von welchen die Speise so gar worden, daß man sie wol essen können. Vnd sind glaubwürdige Leute die es mit jhren Augen gesehen, daß wie in diesen verflossenen Jahren, da das Kriegswesen im Lande grassiret, jhnen von Kriegsvolck jhre Kessel genommen, sie auff diese Weise an unterschiedlichen Orten gekochet."

Auch sonst lassen sich zu diesem Abschnitt Ergänzungen geben. Volkskundliche Sammelarbeit ist ja im weitesten Maße auf die Mitarbeit aller angewiesen.

„Barkhörner (ein Gebäck)" wurden im 16. Jahrhundert bei den Bällen der Schwarzenhäupter den Damen in den Tanzpausen gereicht (Amelung, Gesch. der Revaler Schwarzenhäupter, Reval 1885, S. 84). Sollte das Gebäck seinen Namen vielleicht daher haben, daß es, wie die eben erwähnten Raussen, in einer Rindenform gebacken wurde, vgl. schwedisch bark „Rinde". Mit schwedischem Einfluß darf man in Reval rechnen. — Deutsches Brot, d. h. aus gebeuteltem Mehl (Hupel, Idiotikon S. 34). Die Bezeichnung stammt natürlich aus undeutschen Kreisen. Einhorn, a. a. O. S. 592, schreibt 1649: die Letten hätten sich „mit schlechten groben und schwartzen Brode beholffen, wie sie denn auch noch thun, von kleinem und weißem Brode haben sie nichts gewust, daher sie denn noch heute diesen Tag, klein und weiß Brod, der Teutschen Brod heißen". — Zu „Eisenkuchen". Masing S. 39. Eisenkuchen, weiße und gelbe, werden als Nachtisch bei den Gastereien in der Großen Gildstube zu Riga in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts erwähnt (Rig. Stadtblätter 1812 S. 190, vgl. a. S. 197 und 1894 S. 165). — Granbrot. „For Ein Granbrod Wegh 4 Mark." Rechnung der Gr. Gilde vom Jahre 1618 (Rig. Stadtbl. 1894 S. 172). Man ist versucht, hierbei an das Gren- oder Grembrot zu denken (vgl. M. S. 31/32). Doch die gleiche Rechnung erwähnt auch Grembrote. R. Jaksch, der Verfasser des Artikels in den Stadtblättern, gibt zu Granbrot die Erklärung „eine feinere Gattung Weißbrot, eine Art Mandelbrot", es ist aber nicht ersichtlich, woher er diese Kenntnis hat. — Zu „Greven brodt: rigischer Bäckerschragen vom Jahre 1487, Art. 10 ‚weggen, schonroggen, greven brodt etc.' Vielleicht zu mnd. greve ‚alles, was dürr und trocken geworden ist'?" (M. S. 40). Zu einem Fastenschmaus der Großen Gilde werden für 3 „groeuenn brodt" 6 Mark verausgabt (Rig. Stadtbl. 1894, S. 176). Die Rechnung ist undatiert, doch trägt eine andere, gleich dieser im Rigaer Stadtarchiv aufbewahrte Rechnung aus dem Jahre 1613 dieselbe Unterschrift Henningk Bertram. Dem angegebenen Preise nach muß es ein feineres, nicht etwa zwiebackartiges Gebäck gewesen sein. — Zu Grenbrot. Den Namen dieses einem vierzipfeligen Wecken ähnlich sehenden Knaufgebäckes will M. S. 32 von schwed. grēn „Zweig, Ast, Winkel zwischen zwei Ästen, Winkel zwischen den Beinen" herleiten. In Schweden aber kennt man ein Gren-brot nicht, sondern bezeichnet die entsprechenden Formen als Lussikatter (Luciakatzen), Kusar (Kälber) oder Juloxar (Weihnachtsochsen). Nun ist die älteste von M. belegte Form 1556 „gremenbrodt". Nimmt man mit M. an, das n habe sich vor b assimiliert, so bleibt immerhin die auffallende Tatsache, daß die durch Jahrhunderte gebrauchte assimilierte Form zugunsten der älteren wieder fallengelassen worden ist, denn der heutige Sprachgebrauch kennt — soweit das Wort überhaupt noch bekannt ist — nur das Grenbrot. Es folgen in chronologischer Folge die Belege für das Vorkommen des Gebäckes, soweit ich sie gefunden habe; archivalische Studien würden die Reihe gewiß bedeutend erweitern.

1553. „vp pingsten nach older gewonheit den Cantoribus gegeuen ... vor gremenbrodt vnd wegge ..." Kämmereirechn. d. Stadt Riga. Brotze, Livonica Bd. 15, 233 (Msk. d. Rig. Stadt-Bibl.).

1556. „Gremenbrodt vnd Semeln". Rig. Kämmerei-Register (vgl. M. S. 31).

1570. Zu einer Besendung „50 grembrott, dat stück $^1/_2$ mrk.". Brotze, a. a. O. S. 205a.

1593. „Den Gildstubenknechten sol von allen Gerichten eine besondere schüssel zusambt einem halben grenenbrott aus der küchen von allen Hochziten gegeben ..." Kost vnd Kleider-Ordnung. Riga MDXCIII. Art. XX (nach M. S. 31).

1618. „30 Grembrodt kosten 75 mark." Rechnung d. Fastelabend-Drunke auf der Großen Gildstube zu Riga. Rigasche Stadtblätter f. d. Jahr 1894, S. 172.

1647. „Osterqvartal für grehm vnd weiszbrott". Brotze S. 235.

1648. „... zum Wilkommen ... 6 grembrohtt 6 Kringelen". „... zum Wilkommen ... 6 grembroht, 6 gelbe Kringelen". Brotze S. 235.

1674. „Vor Weißbrot, Grembrot, gelbe Kringeln, Pfefferkuchen ..." Fastelabend-Drunke. Rig. Stadtbl. 1894, S. 174.

1759. „Grämbrot, in Preußen Stritzel, ein länglicht Gebäcknisz an Festen." Lindner, Einige Worte über die Sprache eines Landes ... = Programm der Domschule, Riga 1759, S. 14.

1763. „Wir sind also als Weiß-Becker befugt, von Weitzen-Mehl fransch Brod, weiß Brod, gesottene Kringel und Weggen, auch ... ordinaires Grem Brod zu backen." „... geraspelt Brod, Butter-Grem Brod, Maulschellen ..." Masing S. 7 und 23, nach einer Erklärung des Amts der Weiß- und Festbäcker im Archiv der Johannis-Gilde zu Riga.

Nach heutiger Überlieferung: Grenbrot.

Auf eine Anfrage hin hatte Frl. Prof. Dr. A. Lasch die große Liebenswürdigkeit, mir mitzuteilen, daß ihr ein Gebäck dieses Namens nicht bekannt sei, daß, falls von der Form gren auszugehen sei — was jedoch durch die zeitlichen Belege hinfällig werde —, an mnd. gren „Paradieskorn" gedacht werden könne, das Gebäck demnach ein Gewürzbrot gewesen wäre. Dies ist insofern zutreffend, als das Grenbrot mit Anis bestreut wurde. Nach M. war das Grenbrot ein Zeitgebäck, das, außer zu Hochzeiten, am 2. Feiertag der drei großen Kirchenfeste gegessen wurde. Auf Grund des oben Angeführten läßt sich die Fastenzeit hinzufügen, und aus dem Kämmereiregister 1556 ergibt sich, daß die „Gremenbrodt vnd Semeln" „vp Michaeli den Cantoribus nah older Wyse vnd Gewonheit gegeuen" wurden. Dazu kommt die Verwendung des Gebäckes zu Besendungen unabhängig von der Zeit, — das Grenbrot hat also den Charakter eines Zeitgebäckes schon lange verloren. — Heinsche Kuchen" werden 1638 vom Rate zu Riga für die Hochzeitstafel als Luxus verboten (Rig. Stadtbl. 1814, S. 191). Rigasche Kochbücher aus dem 18. Jahrhundert schreiben neben „Heinsche K." (Stadtbibl. Msk. 297 Nr. 12), „Hensche K." (Msk. 294 S. 256) und „Hänschk." (Msk. 298 Nr. 38). Die Bezeichnung haftet offenbar weniger an der Zubereitungsart als an der bestimmten Form des Gebäcks, die als bekannt vorausgesetzt und daher leider nicht beschrieben wird. Man rollt — heißt es — den Teig aus und schneidet ihn „nach belieben zu Ruhten, Schürtzen (s. o. Ritterschürzen) oder heinsche Kuchen". Das Gebäck wird in Butter gebacken. Mir scheint hier ein sachlicher und sprachlicher Zusammenhang mit den ebenso zubereiteten, vor dem Weltkriege, wenigstens in Riga, gern gebackenen Hanschkuchen vorzuliegen. Um letztere Bezeichnung mit hanschen „Handschuh" in Verbindung zu bringen (s. M. S. 41), scheint mir das nötige tertium comparationis zu fehlen. Die Form — ein Ende des schmalen Teigstreifens wird durch einen Schlitz im anderen Ende gezogen — hat mit dem Aussehen eines Handschuhes doch nichts gemeinsam. Es könnte sich aber um eine Volksetymologie für das unverständlich gewordene „hänsch" handeln. Nach Hupels Idiotikon der deutschen Sprache in Liefland und Ehstland (Riga 1795) ist bei uns Hänsch für Handschuh gebräuchlich gewesen. Das Rigasche Kochbuch vom Jahre 1823 schreibt sogar Handschkuchen. „Hänsch" ist, wie ersichtlich, der Form „heinsch" gleichwertig, und diese wiederum ist nichts anderes als die Schwundform zu „heidensche" (vgl. im Schlesw.-Holst. Wörterb. hrsg. von Mensing unter Heid „Heide": Heidendreck in der Aussprache oft Heindreck). Auch nach Gutzeit (Wörterschatz d. deutsch. Sprache Livlands, Riga 1859) werden heinsche Kuchen als heidnische erklärt. Sein Zusatz „In Riga sind heinsche Kuchen ganz unbekannt" widerspricht dem, was Rußwurm (Eibofolke, Reval 1855, § 297) in Zusammenhang mit dem Julgalt oder Weihnachtseber, dem Festbrot der Schweden an den Küsten Estlands, schreibt: „Vielleicht sind die noch jetzt in Reval und Riga gebräuchlichen heinschen oder heenschen Kuchen, so wie die heidenschen Koken ..., die bei der Bewirtung der Zirkelbrüder in Lübeck ... vorkommen, auf das Heidenthum hinweisende Backwerke. S. Mekl. Jahrb. 10, 91, 87." Diese Bewirtung sieht im Jahre 1502 „mandelmoes, hirby heidensche Koken" vor. Die heidenschen Kuchen waren übrigens in Lübeck, wie in Riga, als Hochzeitsgebäck gebräuchlich. Eine Luxusordnung zwischen 1467 und 1478 schreibt vor: dem garbredere unde syner huszfrouwen de de heydenschen koken backen to de hochtijden, schal man geven vor zine beckerie unde arbeid achte schillinge lubesch" (Ztschr. d. Vereins f. Lübecksch. Gesch. 2, 524). Wiederum soll nach einer Rigaschen

Kindtaufordnung vom Jahre 1621 bei der Aufnahme der Gäste Konfekt und heidnischer Kuchen wegfallen (Rig. Stadtbl. 1823, S. 163). Dagegen sind nach dem Buche von guter Speise aus dem 15. Jahrhunderte — offenbar aus Süddeutschland — heidnische Kuchen von der Art unserer Speckpiroggen (vgl. Höfler, Gebildbrote der ... Fastenzeit S. 26). M. erwähnt S. 41: Heidnische Kuchen „ein süßes haltbares Festgebäck". Seine Quelle sind die Daheimbilder aus der Kindheit eines Livländers vor 50 Jahren. Arensburg 1872. Man könnte unsere Hanschkuchen sehr wohl als heidnische bezeichnen, denn ihre Form reicht sicher in eine Zeit zurück, da das Verständnis für heidnische Sinnbildlichkeit noch lebte. — Zu „Huszback?" M. S. 41, vgl. Zedler, Universal-Lex. Lpz. 1743 unter Brot. Das Brot, „so aus dem ersten und subtilsten Mehl gebacken, wird Herrenbrod genennet, das andre, so aus dem grisen oder groben Mehl gebacken, wird Hausz-Brod, Hauszbacken- oder Gesindebrod genannt". — „Knackerbre, das (aus dem Schwedischen) nennt man sehr dünnes ganz hart gebackenes Brod (welches zwischen den Zähnen knackert. Weil man es vermittelst eines in der Mitten befindlichen Lochs zur längern Aufbewahrung an eine Stange stecken kan, so wird es von Einigen spottweis Stangenreiter genannt ...)" Hupel, Idiotikon, Riga 1795. Das in der Mitte befindliche Loch sollte übrigens nicht die Aufbewahrung erleichtern, sondern das eben aus dem Ofen genommene Brot wurde über die Stange gehängt, um so in einer warmen Stube zu trocknen, ehe es zum zweitenmal in den Ofen gesetzt wurde (vgl. das Schwedische Kochbuch von Chr. Warg in deutscher Übers., Greifswald 1778, S. 456). — „Loszbrod". 1632 erklärt Melcher Volske, der Stadt-Soldat, er backe nur Loszbrode und Pfefferkuchen, und 1700 werden bei einer Brotkontrolle gr. Loszbrote erwähnt. Demgegenüber findet sich 1661 der Vermerk, ein „fastbecker brodt wieget vor 6 gr(oschen) 4 ℔ ohne 1/4" (Prot. d. Rig. Amtsger. Bd. 4, 45 u. 5). Der Unterschied zwischen Festbäcker und Losbäcker ist oben bereits zur Sprache gekommen, was speziell unter diesen Brotbenennungen verstanden wurde, vermag ich nicht zu sagen. — Zu Makronen, M. S. 42. Bei Begräbnissen reichte man den Trauergästen in Reval „ein großes Glas Franzwein und Leichenkonfekt, weiß candirte, sehr wohlschmeckende Macronen mit Stundengläsern, Kreuzen, Grabesurnen schwarz bemalt". Bertram, Neue balt. Skizzen, Helsingfors 1872, S. 74. — Mohnbrötchen, ein meist schneckenförmiges Kaffeegebäck mit eingestreuten Mohnkörnchen in den Windungen. Schneckengebäcke, spiral- oder doppelspiralförmig gebildete, werden in ihrer Ausdeutung den Mutzengebäcken gleichgestellt, vgl. Wilke, Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung. Mannus-Bibl. Nr. 31, S. 231 u. a. Daher die wie die Ziffer 8 gestaltete Form der Mauscheln in Kurland, die M. S. 35 dem Namen nach zu den rautenförmig, acht- oder dreieckig gebildeten Mutzen stellt. Lentilius, a. a. O. S. 59 erwähnt den „Maankuchen", einen Fladen (libum), mit Mohnsamen gebacken. „... denn der Mohn heißt bei ihnen Maan". — Osterfladen, einer vergangenen Zeit angehörig. Im Inland Jahrg. 1856, Sp. 225 ist aus der Brieflade zu Erras in Estland eine Urkunde vom Jahre (15)52, die Anstellung des Pastors zu Luggenhusen betreffend, wiedergegeben. Hier heißt es bei Aufzählung der Gerechtigkeiten: „Ock vth einem Ideren (jeden) Haue vp vsterenn (Ostern) einenn schinckenn vnd fladenn sampt allenn oldenn gerechticheiten vnd herkommende dorch dat gantze kerspell ..." 1684 wird bei der Kirchenvisitation in Roop vermerkt: Jedes der genannten Güter gibt dem Pastor auch einen Osterfladen, und der Catalogus actionum 1780 des livländischen Konsistoriums erwähnt unter Punkt 16: Die Pernigelschen Herren Eingepfarrten contra den Herrn Pastor Kyber wegen der Schincken und Osterfladen (Bibl. der Altertumsforsch. Gesellsch. Riga. Msk. 580 und 582). — „Raspelbrot, das, ist ein kleines auf der Oberrinde geraspeltes Waitzenbrod" Hupel, a. a. O. Vgl. dagegen M. S. 23: Geraspelt Brot „Weißbrot, dessen Unterseite mit einer Raspel (einer Art Feile) von der anhaftenden Asche befreit ist". — Schiffenbrot. „vor schiffenbrot VI Ferd." wurde 1548 zur Fastelabend-Drunke auf der Großen Gildstube zu Riga verausgabt (Rig. Stadtbl. 1894, S. 168). — „Schrofbrod (lies Schrohfbrod)". Schrofen „Korn fein schroten" Hupel a. a. O. — Schweinsbraten, ein süßes Kuckelgebäck, ca. 20 cm im Durchmesser, von weißer oder gelber

Färbung, dessen Oberfläche mit sich kreuzenden Einschnitten versehen ist und dadurch der ebenso behandelten Schwarte des Schweinebratens ähnelt. — Spritzkuchen sind in Riga nur zu Silvester und in der Fastenzeit in den Bäckereien zu haben. Ihren Namen verdanken sie ihrer Entstehungsart: sie werden mit der Kuchenspritze in kochendes Fett gespritzt. — „twebackenbroet, dat wart den guten Luden vp den Thornen geuen.“ Kämmereirechnung aus dem Jahre 1423 (Neue Nordische Miscell. XI/XII, S. 437). — Zu „Wreuenbrodt (?)“ M. S. 46. In den Neuen Nordischen Miscellaneen XI/XII (hrsg. von Hupel. Riga 1795) heißt es S. 472: „Weruenbrodt ist zwar nach dem bremischen niedersächsischen Wörterbuche geschnittenes Weißbrod dessen Scheiben in geschlagenen Eyern umgekehrt und mit Butter in einer Pfanne gebacken werden: aber ich glaube daß es auch überhaupt blos Weißbrod bedeutet z. B. in folgender Stelle: ‚Anno 1470, 4 mrk geuen vnd gesandt vnsem Heren van Rige an roden Wyne, weruenbrodt vnde dwergh kese to kokenhusen‘.“ Die Notiz stammt „aus der Feder eines sehr thätigen Gelehrten im Riga, durch dessen Hände viele liefländische Urkunden gehen“. Doch ist die von ihm gebotene Herleitung des Ausdrucks unrichtig. Der „Versuch eines bremisch-niederdeutschen Wörterbuchs“ (Bremen 1767/71) nennt das beschriebene Gebäck verwend brood, sicher mit verwend „umgekehrt“ zusammenhängend. Die Bezeichnung kann sich also nur auf ein in der Pfanne umzuwendendes Brot beziehen. Die von M. nach A. v. Bulmerincq (Kämmerei-Register der Stadt Riga ...) angeführte Rechnung aus dem Jahre 1470 weicht nur in der Preisangabe und der Bezeichnung des Brotes von der obenerwähnten ab. Wrevenbrot ist jedenfalls die richtige Lesart. Der Rat zu Riga sendet 1486 dem Erzbischof Hilgenfeld 12 Vreven-Bröte (Rig. Stadtbl. 1817, S. 76) und 1495 Wolter von Plettenberg „4 wreven brott“ (UB. II, i Nr. 158). Auch in der Abrechnung eines Narwaer Bürgers über seine Ausgaben für den Revaler Gesandten 1494 heißt es „an wreven brode ...“ (Hansisches UB. Nr. 983). Am 25. Dezember 1514 finden sich unter den Ausgaben der Stadt Riga „30 wrefen brot vor $7^1/_2$ m., des worden de beyden closters mede besant ...“ und im Januar 1515 „den heren [Bischof] van kurlant sant als he nach lemssel toch ... 4 wrefen brot vor 1 m.“ (Zwei Kämmerei-Register der Stadt Riga, hrsg. von A. v. Bulmerincq. Lpz. 1902, S. 40f.). Die Feststellung, um was für eine Brotart es sich hier handelt, läßt sich von der Neuausgabe des mittelniederdeutschen Wörterbuches erwarten. „Brodt tor gifte“ (Rig. Kämmerei-Rechn. 1469) zu senden, sei es an Festtagen oder zum Willkommen angereister hoher Gäste, war alter Brauch, dagegen gehörten die „Ehrenbrodt“ zum Deputat, das nach dem Vertrag zwischen Rigaer Rat und Gilden vom Jahre 1616 einem jeden Bürgermeister zukam (Bulmerincq, Vier Bücher der Landvogtei der Stadt Riga, III, S. 14). — Windbeutel, bei uns jederzeit in den Bäckereien vorrätig, sind nach Höfler, Gebildbrote der ... Fastenzeit, S. 92, in Thüringen ein Zeitgebäck.

In Abschnitt 4 „Das Brot im volkstümlichen Sprachgebrauch“ weist M. nach, wie Brot zum erweiterten Begriff der Leibesnahrung und Notdurft gelangt ist. Uns ist die Benennung „Brotherr“ geläufig, die alte Zeit sprach von der „Brotfrau“ in einem uns fremd gewordenen Sinn. „Wenn ein Diener oder Dienst-Magd ... seinen Hausz-Herrn oder Brod-Frau todt schläget / der soll seine Hand / Haupt und beweglich Eigenthum missen ...“ Wer „seinen Hausz-Herrn oder Brodt-Mutter höhnet oder schläget / ... soll das Leben missen / und enthäuptet werden / es wäre denn / dasz der Kläger vor die Verbrecher bitten würde ...“ Patent des livl. General-Gouverneuren vom 23. Januar 1700. In Ergänzung zu den bildlichen Wendungen und Redensarten, zu denen das Brot verwandt wird, noch folgendes: Gute Ware geht weg, wie warmes Brot; der Gemächliche legt bei der Aufforderung „laß stehn, frißt kein Brot“ eine unbequeme Arbeit gerne beiseite, während die Feststellung, er sei aufgegangen, wie ein Kuckel, nicht jedermann angenehm zu hören sein dürfte.

Den Schluß der Masingschen Arbeit bildet Abschnitt 5 „Das Brot im Volksglauben“. Bei dem engen Nebeneinander der verschiedenen Nationalitäten in unserer Heimat, insbesondere auf dem Lande, ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben auf diesem Gebiet nur zu natürlich. Das in dem erwähnten Abschnitt Gebrachte ent-

spricht fast durchweg lettischem Brauch und Glauben. Ich verweise nur auf die Arbeit von Prof. P. Šmits, Das Brot im lettischen Aberglauben und Brauch (Rīgas Latv. biedrības zinību komisijas rakstu krājums 19. Rīga 1929). Ein Vergleich des hier Gebotenen mit dem entsprechenden Stoff etwa Norddeutschlands dürfte zu dem Ergebnis führen, daß, wie die lettische Sprache niederdeutsche Ausdrücke bewahrt hat, die dem Deutsch-Balten fremd geworden sind, im Volksglauben der Letten von den Deutschen übernommenes Gut weiterlebt, das von uns selbst bereits vergessen worden ist.

Riga. Edith Kurtz.

Zur Geschichte des Wortes und Begriffs „Volkskunde".

I.

Nach dem bisher Bekannten[1]) kommt das Wort „Volkskunde" zuerst um die Wende des Jahres 1813 bei Knaffl vor. Mit Recht aber hat Stückrath[2]) darauf hingewiesen, daß das erste Auftauchen des Wortes zwischen Jahns „Volkstumskunde" von 1810 und Ziskas „Österreichischen Volksmärchen" von 1822 liegen müsse, und daß man vielleicht mit gutem Erfolge in Schulbüchern und Handbüchern für Schulen nach demjenigen suchte, der diesen Ausdruck prägte. Tatsächlich ist er denn auch bereits in einem pädagogischen Buch nachzuweisen, dessen Vorrede „im Christmonat 1811" geschrieben worden ist, und dessen Titel lautet: „Deutsche Volksschulen"; erschienen ist es dann Anfang 1812 im Verlage der Königl. Realschulbuchhandlung zu Berlin. Sein Verfasser war der spätere Leiter der Seminare in Breslau und Weißenfels, Dr. Ch. W. Harnisch, dem neben A. Diesterweg zweifellos das größte Verdienst um die Bildung des preußischen Volksschullehrerstandes in der Zeit vor 1840 gebührt.

Harnisch, damals Lehrer an der Plamannschen Erziehungsanstalt in Berlin, war mit Jahn eng befreundet. Ihm und dem in den Freiheitskämpfen in den Argonnen gefallenen Friesen, der gleichfalls an der Anstalt tätig war, hat er das Büchlein mit den Worten gewidmet: „Seinen beiden Freunden. Dankbar geb' ich der Welt, was Ihr, Freunde! mir gabt!" Auf den 181 Seiten jenes Buches hat Harnisch auf der Grundlage der Begriffe von Volk und Volkstum ein ganzes Lehrgebäude der Volksschulpädagogik errichtet, das damals berechtigtes Aufsehen erregte. Ausdrücklich erwähnt er, daß er „das Wort und das nähere Begründen der Sache" Jahns „Deutschem Volkstum" verdankt (S. 21), den er dann auch noch öfter nennt. Sonst aber steht er unter dem Einfluß von Fichtes „Reden an die deutsche Nation", Ludens „Staatsweisheit" und dessen „Vier Vorlesungen als Einleitung in die deutsche Geschichte".

Harnisch erkennt nur eine volkstümliche Erziehung an, lehnt alle Ideen vom reinen Menschentum ab, da ihnen in Wirklichkeit nichts entspreche. So verwirft er auch die Geschichten und die Lehren des Alten Testaments als „unvolkstümlich" (S. 151). „Die Schlafrocksmoral und die Nachtmützenreligion mit aller allgemeinen Menschenliebe, mit allen Trostgründen in Leiden mag gut sein für das Morgenland, aber nicht für unsere Zeiten" (S. 156). Und von den Lehrern sagt er: „Nicht auf das Wissen kommt es bei ihnen an, sondern auf den Begriff, den sie von Volk und Vaterland haben, und auf den kräftigen Willen, für dasselbe zu lehren, zu leben und zu sterben" (S. 172f.). Damit genug von dem völkisch-vaterländischen Geist des Büchleins[3]). Das Wort Volk kommt in zahlreichen Verbindungen vor: Volkstum, Volkstümlichkeit, volkstümliche Erziehung, volkstümliche Erzieher, volkstümliche Bildung, volkstümliches Wissen, volkstümliche Dinge, Volkscharakter, Volkslied,

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung von Harmjanz oben 4, 232f.

[2]) ZVfVk. 29, 45f.

[3]) Ausführlich habe ich darüber gehandelt in einem demnächst erscheinenden Aufsatz: Vaterland, Volk und Volkstum in der Pädagogik der preußischen Reformzeit.

Volksbildung, Volksleben, Volkslehre, Volkskleinodien, Volkserziehung, Volkssprache, Volksunterricht, Volksfeste, Volksgeist.

Bei der Aufzählung der Unterrichtsgegenstände der Volksschulen nennt H. neben anderen: „7. Erscheinungskunde, 8. Vaterlandskunde, 9. Volkslehre, 10. Bestimmungslehre." Zu seiner Begriffsbildung führt er dann aus: „Die deutsche Sprache unterscheidet sehr genau die verschiedenen Richtungen der menschlichen Kräfte. Die Anschauung führt zum Kennen. Das Kennen, zur Einheit gebracht, heißt Wissen. Die Kraft, das Wissen in einem Bewußtsein darzustellen, ist das Können ... Von Kennen kommt die Kunde, von Wissen Wissenschaft, von Können Kunst, von Lehren Lehre". Dann erläutert er seine Begriffe an der Sprache und sagt schließlich: „Die Kunde faßt daher nur das Erscheinen auf; die Wissenschaft sucht für das Erscheinen ein Sein zu finden" (S. 100f.). Es ist für die vorliegenden Zwecke völlig gleichgültig, ob die logisch-psychologischen Erörterungen und die Begriffsbildung von Harnisch unseren heutigen Anschauungen entsprechen, wesentlich ist nur, daß aus ihnen hervorgeht, daß er seine Worte und Begriffe mit voller Überlegung gebraucht hat, sie von ihm also nicht etwa mehr oder minder gedankenlos von anderwärts übernommen worden sind, selbst wenn er sie anderwärts gelesen haben sollte. Durch die „Kunde" eines Gegenstandes wird uns also ein auf Anschauung beruhendes Kennen vermittelt. Sie geht aus von den verschiedenen Erscheinungen des Gegenstandes, begnügt sich mit ihrer Auffassung und sucht nicht, wie die Wissenschaft, eine Ableitung und Begründung aus Gesetzen, letzten Prinzipien und Wesenheiten.

Bei der Erörterung der einzelnen Disziplinen ergibt sich, daß die Vaterlandskunde zunächst unserer Geographie entspricht, aber erheblich umfassender ist als diese. Sie vermittelt die „Kenntnis des irdischen Volkslebens und dessen Bedingungen". Sie hat vom Gegebenen und Dauernden auszugehen und „allmählich aus diesem die Vergangenheit zu entwickeln, die sich in der Gegenwart auflöst" (S. 147). „Der Mensch in einem Volksgetriebe wird aufgefaßt. Die Vaterlandskunde geht über vom Raum zur Zeit, oder sie wird zur Volkskunde" (S. 148)[1]. Dieser Zusammenhang zeigt, daß das Wort bewußt geformt und ihm auch ein bestimmter Inhalt gegeben worden ist. Es ist aber auch die einzige Stelle, da es vorkommt.

Volkskunde ist für H. also eine historische Disziplin. Im einzelnen sagt er darüber: „Die Urbewohner werden angegeben und ihre Fortschritte in der Bildung des sinnlichen Lebens mit allem Wechsel, bösen und guten Einwirkungen verfolgt bis zur Gegenwart. Dörfer und Städte entstehen so allmählich, Staatsverfassungen, Kirche, Gesetze, Handwerker, Künstler, Wisser, Lehrer. Die Städte und merkwürdigsten Dörfer müssen durchaus ihrer Lage, Größe und Beschaffenheit nach in der Gegenwart gekannt werden" (S. 148). Die Volkskunde ist nach Harnisch im wesentlichen eine Kulturgeschichte, die vor allem die Aufgabe hat, die Kenntnis und das Verständnis des gegenwärtigen Volkslebens zu vermitteln. Sie könnte nur zum Teil Gebiete erörtern, die wir heute unter diesem Begriff zusammenfassen, also z. B. Dorf, Haus, Hof, Siedlungsformen, Feste, Sitten, Gebräuche, Trachten, Geräte, da das ja alles zum sinnlichen Leben gehört. Außerhalb des Begriffes liegen aber alle eigentlich geistigen Erzeugnisse des Volkslebens, wie Sage, Märchen, Lied, Sprichwort, Rätsel.

So findet sich also das Wort „Volkskunde" in dem deutsch-völkischen Kreise um Jahn und Fichte schon etwa 2 Jahre vor Knaffl, der seine Vorrede im Dezember 1813 schrieb. Daraus schließen zu wollen, daß K. das Wort von H. entlehnt habe, erscheint mir durchaus abwegig, denn dessen Buch ist ihm sicherlich nicht bekannt geworden.

Wenn wir die Geschichte des Wortes bei Harnisch, der auch auf dem Gebiet der Erdkunde und Geschichte ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen ist, weiterverfolgen wollen, so tappen wir im Dunklen. 1816/17 ließ er seinen „Leitfaden beim Unterricht in der Weltkunde", der alles das umfaßte, was er unter den Ziffern 7, 8 und 9 seiner Lehrgegenstände von 1812 aufgezählt hatte, erscheinen, zunächst in

[1]) Sperrungen im Original.

der von ihm und anderen herausgegebenen Zeitschrift „Der Erziehungs- und Schulrat". 1820 erschien die 3. Auflage unter dem Titel: „Weltkunde. Ein Leitfaden beim Unterricht in der Erd-, Miner.-, Stoff-, Pflanzen-, Thier-, Menschen-, Völker-, Staaten- und Geschichtskunde" in 3 Teilen. Weder in der 1. Auflage in der Zeitschrift noch in den späteren Sonderausgaben, deren letzte 1827 erschien, habe ich das Wort gefunden. Es kommt auch nicht mehr in den verschiedenen völligen Neubearbeitungen der „Deutschen Volksschulen" vor, die unter dem Titel „Handbuch für das deutsche Volksschulwesen" 1820, 1829, 1839 erschienen sind. Das Wort Volk mit allen seinen Zusammensetzungen wird überhaupt so wenig als möglich gebraucht. Dieser Wandel ist durch die Kräfteverschiebung im staatlich-politischen Leben, d. h. durch das Vordringen der konservativ-ständischen Reaktion, vollauf zu erklären. Wie das Volk aus dem handelnden Subjekt Objekt geworden war, so konnte es nicht mehr Mittelpunkt des Unterrichts und Gegenstand des pädagogischen Nachdenkens sein.

Auch in den sonstigen pädagogischen Zeitschriften und Büchern für Volksschullehrer habe ich das Wort nicht gefunden. Zwar fordert Adolf Diesterweg, damals noch Seminardirektor in Mörs, jeden Lehrer auf, zu sammeln, „was in seiner Gegend Natur, Kunst und Menschen Merkwürdiges darbieten, . . . Notizen über geschichtlich merkwürdige Orte und Begebenheiten, . . . Anekdoten zur Charakteristik der Gegend und Menschen, . . . über merkwürdige kirchliche Erscheinungen und Äußerungen, Volksfeste u. f."[1]), also zum Sammeln volkskundlichen Stoffes, aber das Wort kommt nicht vor.

Wenn es nun wieder 1835 bei A. E. Preuß auftaucht, der neben dem von Harmjanz erwähnten Handbuche in demselben Jahre noch eine „Gedrängte Übersicht der Landes- und Volkskunde von Preußen, ein Hülfsbuch zur Erlernung derselben für Schüler" hat erscheinen lassen, so dürfte der Zusammenhang mit Harnisch völlig klar sein. Preuß war Direktor des Waisenhauses und des damit verbundenen Volksschullehrerseminars in Königsberg in Preußen. Schon der Aufbau seines „Handbuches" würde beweisen, daß er von Harnischs Weltkunde abhängig ist, auch wenn er nicht ausführlich in der Vorrede auf sie hingewiesen hätte. Das Buch hat er auf Anregung seines Vorgängers Kawerau geschrieben, der auch zu den Herausgebern der erwähnten Zeitschrift „Der Erziehungs- und Schulrat" gehörte. Schließlich ist ihm sicherlich auch das Buch über die „Deutschen Volksschulen" bekannt gewesen, da es sich in der Bibliothek des Seminars befand, wie aus dem von mir benutzten Exemplar hervorgeht. So kann man mit ziemlicher Gewißheit behaupten, daß Preuß das Wort „Volkskunde" von Harnisch entlehnt und nicht neugeschaffen hat.

Königsberg i. Pr. A. Pokrandt.

II.

Dem in der vorstehenden Notiz mitgeteilten Zeugnis für das Vorkommen der Bezeichnung „Volkskunde" bei Harnisch (1812) sowie den bekannten bei Knaffl (1813) und Ziska (1822) reiht sich ein noch älterer Beleg an, mit dem es folgende eigenartige Bewandtnis hat:

Im ersten Bande von „Des Knaben Wunderhorn", der im Jahre 1806 erschien, heißt es in der bibliographischen Anmerkung zum Liede von der Schlacht bei Murten: „Abgedruckt von Koch in der neuen Litteratur und Volkskunde"[2]). Gemeint ist hiermit die von Archenholtz herausgegebene Literatur- und Völkerkunde für das Jahr 1791, wo der Berliner Prediger Erduin Julius Koch jenes Volkslied veröffentlicht hatte. Clemens Brentano lernte bei seinem Berliner Aufenthalt im Jahre 1804 Koch kennen und verdankte ihm, der bereits im Bragur das Lied vom Hennecke Knecht

---

[1]) Rheinisch-westfälische Monatsschrift für Erziehung und Unterricht. Hrsg. von J. P. Rossel, 3 (Aachen 1825), 130.

[2]) Des Knaben Wunderhorn 1, 58.

herausgegeben hatte und durch das für jene Zeit unentbehrliche Kompendium der deutschen Literaturgeschichte bekannt geworden war, viele wertvolle Hinweise bei der Herausgabe des Wunderhorns[1]). Ob nun Arnim und Brentano bei ihrer bibliographischen Anmerkung unwillkürlich das Wort Völkerkunde in Volkskunde umgewandelt haben, oder ob hier nur ein Versehen des Setzers vorliegt, immerhin ist es doch wesentlich, daß das Wort Volkskunde schon in Des Knaben Wunderhorn, einem für die Geschichte der Volkskunde so bedeutsamen Werk, erscheint.

Berlin. Wilhelm Hansen.

Ein eigentümlicher Richtspruch.

Beginn und Fertigstellen, Anfang und Ende eines Baues war früher stets Anlaß einer besonderen Feierlichkeit und Festlichkeit, bei der es ohne Reden nicht abging. Von den aus der Volksseele geborenen und die Volksseele wieder packenden lebendigen Bausprüchen der alten Zeit ist nicht viel erhalten geblieben. Für die Richtefeier eines bestimmten Hauses gedacht und gedichtet, ist ein Bauspruch mit dem Richten selbst oft auch schon verweht und verklungen gewesen. Bei meinen Forschungen auf dem Gebiete der alten Handwerksgeschichte habe ich seit vielen Jahren auch festgehalten, was mir an Bausprüchen und Richtreden bekannt wurde. In einem Nachtrag zu meinem Werke „Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit“[2]) hoffe ich auch diese einmal wiedergeben zu können.

Sind diese alten Richtreden an sich schon volkskundlich reizvoll, so ist es im besonderen mit dem hier wiedergegebenen Zimmerspruch der Fall, da er uns in das Gebiet der alten Anschauung von der Unehrlichkeit des Scharfrichters führt.

Es handelt sich um einen Bauspruch bei der Errichtung eines Hochgerichts.

Die Errichtung eines Hochgerichts oder seine Ausbesserung war keine einfache Angelegenheit. Freiwillig fand sich kein Handwerker zu solcher Arbeit bereit. Mußte er doch fürchten, durch solche Arbeit als „unehrlich“ im Handwerkssinne angesehen zu werden. Galt doch jede auch nur mittelbare Berührung mit dem Scharfrichter als die Unehrlichkeit bedingend. Ich habe dieses Vorurteil in dem obengenannten Werke in einem besonderen Abschnitte behandelt. Es hat der lieben Obrigkeit viel Sorgen und Kopfzerbrechen gemacht, wenn die Instandsetzung des Galgens erforderlich wurde. Sie mußte die benötigten Handwerker gegen den Vorwurf und die Folgen „unehrlich“ machender Handlungen schützen. So wurden nicht nur die verhältnismäßig wenigen für solche Arbeiten benötigten Arbeiter herangezogen — die hätten sich gar nicht gefunden —, sondern die ganzen Handwerke, die zu dieser Arbeit mit Musik und Fahnen hinauszogen und ebenso abends wieder zurückkehrten. Aber ein Vertreter der Obrigkeit mußte dabei sein, der den ersten Schlag zu tun und die Arbeit öffentlich unter feierlichem Gepränge als eine durchaus ehrliche erklären und jeden Vorwurf mit schwerer Strafe bedrohen mußte. Das zeigt auch unser Bauspruch, den ich in einem kleinen gedruckten Büchlein aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts fand: „Etlich schöne neue gewöhnliche Sprüche eines Ehrsamen Zimmer-Handwercks, dessen sie sich nach vollbrachter Aufrichtung eines Neuen Baues bey Aufsteckung des Strauses oder Krantzes in Gegenwart vieler Zuschauer zu bedienen pflegen“. Als letzter wird der nun folgende Richtspruch gegeben[3]):

„Wann ein freyes Hoch-Gericht erbauet wird.

Es hat GOTT seinen Knecht, dem Mosi, anbefohlen,
Daß er die Justiz recht befehl [nach Befehl] zu machen sollen,
Bevor dem größten [höchsten] Haupt dem Römischen Reichs Kayser,
All König, Fürsten auch, und andre hohe Häuser;

---

[1]) K. Bode, Die Bearbeitung der Vorlagen in „Des Knaben Wunderhorn“. Berlin 1909, S. 94 und 173.

[2]) Berlin, Wasmuth A.-G. 1929, vgl. dort 1, 235.

[3]) [Die beigefügten Lesarten nach einem Abdruck desselben Spruches in einem Exemplar der Preuß. Staatsbibl. „Gedruckt in diesem Jahr“ (2). Bm.].

Gleichwie auch alle Regenten und aller Obrigkeit,
Diss Recht zu observiren, und auch zu machen heist,
Drum hat diss Hoch-Gericht unser gnädiger Fürst allhier
Mit allem Recht befreyet, daß alles [also] nach der Zier,
Die Meister als Gesellen, und Jungen auch dabey,
Diss helfen machen sollen, damit daß alles frey,
Und keiner sich dem andern kein Vorwurff untersteht,
Weils befiehlet die Obrigkeit und dabey so hergeht.
Es ist der Obrigkeit von GOTT scharf anbefohlen,
Daß eine Ordnung [Verordnung] sie vernünfftig machen sollen,
Wann böse Buben sich hier etwa finden ein,
Daß eine ernste Straffe möcht über dieselben seyn.
Es wollen nun den Bau, all die da seynd, betrachten,
Die bass seyn [feyn], in sich gehen, und solchen nicht verachten,
Dann wann solch Ding nicht wär, er [wer] könnte sicher wandeln?
Wer könnt in Stadt und Land aufrichtig gehn und handeln?
Ein jeder wolle sich an diesem Bau wol [recht] spiegeln,
Damit dass er ihm nicht gereich zu allen Ueblen;
Dann wann er dahin kommt, da ists hernach zu spat,
Dass er erst will bereuen, was er begangen hat.

Im Nahmen des gantzen ehrsamen Zimmer-Handwercks ziere und bestecke ich diesen Bau oder freye Hoch-Gericht mit diesem aufgesteckten Crantz, und wünsche, daß Niemand durch böse Thaten Ursach geben mögte, daß dieser neue Bau seiner Zierde beraubet, und in ein erschröckliches Denckmaal der straffenden Gerechtigkeit müsse verwandelt werden."

Berlin-Tempelhof. Rudolf Wissell.

Bücherbesprechungen.

Frings, Theodor: Germania Romana, Halle, Niemeyer 1932, VIII. 259 S. 12 RM. (Mitteldeutsche Studien, Arbeiten aus dem Germanischen Seminar der Universität Leipzig unter Leitung von Th. Frings und Fritz Karg, H. 2; Teuthonista, Beiheft 4).

Das „romanische Germanien" ist die Schnittzone zwischen germanischen und romanischen Kultur- und Sprachräumen. Im vorliegenden Werke ist besonders die Schnittzone am westlichen Rande des deutschen Sprachgebietes behandelt. Aber auch die Schnittzonen Altengland und der Alpenraum werden einbezogen.

Wie germanische Lehnworte sonderlich den Ostrand Frankreichs kennzeichnen, so lebt am Westrande Deutschlands ein romanischer Lehnwortschatz fort, dessen Geschichte aufzuhellen der Zweck des Buches ist. Der gewaltige geographische Raum über die Rheinlandschaft bis zum Alpenrand südlich des Bodensees wird betrachtet, und zwar über einen Zeitraum hinweg, der von den Tagen des römischen Imperiums bis in die Gegenwart reicht. Ein lexikalisches Massenmaterial gilt es dabei zu bewältigen. Die Quellen, aus denen F. es schöpft, sind vor allem der französische Sprachatlas, die Arbeiten der romanistischen Sprachgeographen und die althochdeutschen, altsächsischen, altniederfränkischen Sprachdenkmäler, es sind ferner mittel- und frühneuhochdeutsche Sprachdenkmäler und nicht zuletzt die modernen Mundarten.

Das methodische Rüstzeug, mit dem Verf. an die geschichtliche Gliederung dieser schier unübersehbaren Fülle herangeht, ist die sprachgeographische Sehweise. Er überträgt in einer wahrhaft bewundernswerten Kühnheit auf die Wortgeschichte, was Ferd. Wrede an geschichtlicher Schau auf dem im Sprachatlas geordneten Lautschatz aufgebaut hat. Es handelt sich dabei jedoch nicht um ein mechanisches Übertragen von der Laut- auf die Wortgeschichte. Denn der in den mehr als 500 Karten klar gezeichneten Lautgeographie stehen nur kümmerliche Ansätze einer deutschen Wortgeographie gegenüber. Darin besteht nun F.s schöpferische Tat, daß er, in der sprachgeographischen Methode innigst beheimatet, auf stoffliche Vollständigkeit verzichten konnte und die Lücken durch grundsätzliche Erkenntnis zu schließen vermag. Die zukünftige deutsche Wortgeographie — ihre Verwirklichung wird durch wahrhaft widerwärtige Umstände immer wieder hinausgeschoben — wird der Prüfstein sein für die Richtigkeit der vorliegenden Publikation, an der das schauende Genie ersichtlich selbst am Werke war.

In der 42 Seiten langen Einleitung setzt sich Verf. mit den Vorarbeiten grundsätzlich auseinander: Wredes Gliederung des Westgermanischen wird bejaht, jedoch in Einzelheiten anders geordnet und der geistige Ursprungsherd der südostdeutschen Sprachrevolution mit einem Fragezeichen versehen. Mit dem Pessimismus, den geistigen Ursprungsherd ältester Sprachströme jemals erfassen zu können, diese Aufgabe als „gleichgültig und am Ende unlösbar" (S. 31) aufzufassen, kann sich Rezensentin freilich nicht so leicht zufrieden geben, die in ihrem eigenen Buche über die Heliandheimat gerade dieser Frage beonderen Platz eingeräumt hat. Auf jüngere, aber immerhin noch vor- und frühliterarische Sprachperioden wendet F. jenen Grundsatz nicht an. Im Gegenteil bemüht sich das Werk — und überzeugt

dabei —, die lexikalischen Wandlungen der Germania Romana mit der Kirchen-, Kunst- und Wirtschaftsgeschichte in ursächlichen Zusammenhang zu bringen. „Die Geschichte all dieser Wörter möchte man an die großen geistigen Strömungen des Mittelalters angeschlossen sehen“, sagt Verf. S. 21. Ritter- und Klosterkultur, Mystik, Mission, Töpferei, Glasindustrie, Wein- und Feldbau und vieles andere mehr wird in seinen sprachlichen Ausstrahlungen von ihm nicht nur an den Wandlungen der Wortkörper, sondern auch an den Verbreitungsgebieten gefaßt.

Das Zusammengehen mit dem Kirchen-, Kunst- und Wirtschaftshistoriker ermöglicht F. die feinere geschichtliche Aufspaltung der romanischen Sprachwellen, die aus dem speisenden Reservoir Gallien nach Osten geflutet sind. Die Untersuchungen der Anmarschstraßen (wesentliche Züge hatte vor ihm schon Jud festgelegt) hat das Ergebnis, daß der westdeutsche Lehnwortschatz im Deutschen fruchtbar wird, während der „Wortzug über die Alpen außerordentlich schwach gewesen ist“. Eine geographisch besonders reiche Gliederung erfährt das Gebiet der niederrheinischen Germania Romana, die sich schließlich zeigt als Spiegelung des einstigen Romanisierungsprozesses in der römischen Randzone. Zwei Schlußkapitel ziehen besondere Folgerungen aus den grundstürzenden Untersuchungen: Kapitel VII („Sprachliches“) setzt sich mit Beziehungen zwischen Laut- und Wortforschung auseinander. Kapitel VIII ist ein Beitrag zur Heimatgeschichte des Heliand, der auf Grund seines romanischen Lehnwortgutes als von der rheinischen Kirchensprache (Mainz) abhängig anzusehen ist. Rezensentin erwähnt dies besonders gern, weil ihre eigenen Studien über die Heliandheimat, unabhängig von F. und an anderem Material gewonnen, dasselbe Ergebnis gehabt haben.

Zwei kleine Einzelheiten: S. 139 sagt Verf. von dem weitverbreiteten Lehnwort aquaeductus: „Keine der Formen . . . von der Schweiz bis in die Niederlande zeigt alten Umlaut, wie ihn aquiductus hätte entwickeln müssen.“ Das Material des Hess.-Nass. Wörterbuches hat aber zahlreiche Umlautformen; ich zitiere aus einer früheren Veröffentlichung von mir, die nur eine Auswahl enthält, Aeduch, Aedog, Aedack (e), Edagge, Edette, Aerdugg, Erdecke (die beiden letzten Formen machen durch ihre Anlehnung an Erde den früheren e-Vokalismus immerhin wahrscheinlich). S. 140 erschließt Verf. ein Lehnwort matrina fürs Rheinland, das im Deutschen ohne Hinterlassung von Spuren vor einem erfolgreichen Wortkonkurrenten verschwunden sein muß und im Niederländischen als meter, mette, me(e)tje, meke erscheint. Ich glaube, diese gesuchte Spur erbringen zu können in den Formen mätting, metting u. ä., die dem Atlas der deutschen Volkskunde auf die Frage 30 (Schmeichelnamen der Kuh und des Kalbes) aus Westfalen eingesandt worden sind, wobei die Bedeutungsparallele in der vereinzelt eingesandten Form „Mutter“ gegeben ist.

Berlin. Anneliese Bretschneider.

Bretschneider, Anneliese: Die Heliandheimat und ihre sprachgeschichtliche Entwicklung. Marburg, Elwert (G. Braun) 1934. VIII, 322 S. 16,80 RM. (Deutsche Dialektgeographie 30.)

Die vielumstrittene Frage nach der Heliandheimat hat zuerst Wrede mit dem Hinweis auf Südostfalen beantwortet. Einer seiner Gründe, und zwar die starke Häufung der *burg*-Orte in dieser Gegend, ist auch für die Verf. überzeugend und ihr Ausgangspunkt. Die Sprache des Werks gilt ihr daher als Vertreterin des Südostfälischen. Aber wie ist diese Sprache beschaffen, die sich ja zunächst hinter den Sprachformen der Handschriften verbirgt? Durch Handschriftenvergleichung sucht A. Br. hier erstmalig Boden zu gewinnen und die Originalgrammatik des Werks wenigstens in den Hauptzügen zu rekonstruieren. Das Ergebnis dieser nötigen und dankenswerten Arbeit ist dies: neben überwiegend „altwestgermanischen“ Zügen stehen vereinzelte „deutsche“ Züge[1]).

[1]) Diese Ausdrucksweise fußt auf der S. 167ff. vorgetragenen These Wredes, zu der man jetzt auch Frings, Germania Romana, 10f., halte.

Recht anders als dies alte Südostfälisch verhält sich nun die moderne Mundart Südostfalens, da sie sich in allen wesentlichen Zügen als „deutsch" erweist. Doch ist das ein Widerspruch gegen die südostfälische Herkunft des Heliand nur für den, der die moderne Mundart in mechanischer Weise mit der alten vergleicht. Anders liegt es, wenn man, wie A. Br. mit Recht fordert, den Entwicklungsgedanken einfügt. Dann zeigt sich, daß Ostfalen im Laufe der Zeit von immer neuen „deutschen" Wellen überspült wurde, also zunehmend „verdeutscht" wurde. Sein heute „deutscher" Charakter läßt sich daher mit dem ersten Auftauchen „deutscher" Züge zur Heliandzeit sehr wohl verbinden. Und die moderne Mundart liefert mithin kein Gegenargument gegen das südostfälische *burg*-Gebiet als Heimat des Werks. Innerhalb dieses Gebiets wird sodann aus geschichtlichen, verkehrs- und kulturgeographischen Gründen Magdeburg für den Heliand in Anspruch genommen. So die Grundanlage des Buchs. In ihr stimmt es zu der früheren Dissertation (s. S. 11 A. 1), während es in anderer Hinsicht weit über sie hinausgeht.

Nimmt man den Ausgangspunkt der Verf., d. h. das *burg*-Argument, an, so ist der gezeichnete Gedankengang schlüssig. Leider ist jedoch dies Argument nicht unbestritten geblieben (Collitz!)[1]. Sieht man infolgedessen einmal vorsichtshalber von ihm ab, so ist zwar immer noch zuzugeben, daß die Heliandsprache mit ihren „deutschen" Einschlägen am ehesten in den Südteil des Gebiets weist, „das wir mit dem Blick auf die modernen Mundarten als Niederdeutsch zu bezeichnen pflegen" (Frings a. a. O. S. 225f.). Auch ist weiter zuzugeben, daß sich die moderne Sprache des südostfälischen *burg*-Gebietes recht gut als Fortentwicklung der Heliandsprache auffassen läßt. Aber diese Verbindungsmöglichkeit dürfte doch wohl nicht nur für dies Gebiet, sondern zumindest auch für seine Nachbarschaft gelten. Und auf diese Weise wäre dann eine so starke Verengerung der Heimat nicht erreichbar, wie sie hier mit Hilfe des *burg*-Arguments von vornherein gegeben ist.

Unberührt von diesen Erwägungen bleibt, was A. Br. auf S. 225ff. über die Sprachgeschichte der Landschaft Ostfalen bringt. Sie setzt mit einer dialektgeographischen Analyse des Ostfälischen ein, um dann „das Rad der Sprachentwicklung langsam rückwärts zu drehen" (S. 226) bis zu jener Zeit, in der die ersten „deutschen" Einflüsse auftauchen. Der Mühen, die sie hier in philologischer wie auch in kultur- und verkehrsgeschichtlicher Hinsicht aufzuwenden hatte, ist ein gerütteltes Maß, und außer den Germanisten werden daher auch die Vertreter der mitberührten Fächer mitzuurteilen haben. In jedem Fall erweist sich, daß das, was A. Br. zunächst nur eine Hilfsgröße für die Heliandbeheimatung war, d. h. die Sprachgeschichte Ostfalens, immer mehr Eigengewicht und eigenen Sinn für sie erlangt hat (vgl. dazu übrigens auch die Verf. selbst auf S. 11). Es wäre sehr wünschenswert, wenn sie ihre interessante Skizze der Sprachgeschichte Ostfalens zu der von ihr selbst geplanten ausführlicheren Darstellung ausformte. Gelänge es, den vorgezeichneten Rahmen hinreichend mit konkretem Sprachstoff auszufüllen, so wäre das Ergebnis einmal für die deutsche Mundartforschung wesentlich; denn deren immer noch stark rheinisch-westliche Einstellung bedarf dringend der Ergänzung. Darüber hinaus aber würde sich aller Voraussicht nach auch für die Volkskunde mittelbarer Gewinn ergeben.

Marburg a. d. L. Luise Berthold.

---

[1]) Auch für mich hat es im Lauf der Zeit an Durchschlagskraft verloren.

Notizen.

Anderson, Walter: Novelline popolari sammarinesi, pubblicate ed annotate III. (Acta et commentationes Universitatis Tartuensis 31, 2, 1—92). — Diese Fortsetzung der schönen, oben 1, 212 angezeigten Veröffentlichung italienischer Volksmärchen aus Kindermund beruht auf einem Besuche, den Prof. Anderson 1929 in der Republik San Marino abstattete, um in fünf Schulen weitere Aufzeichnungen von Märchen und Liedern machen zu lassen. Die Zahl der mitgeteilten Märchen erhöht sich nun von 56 auf 118 Nummern, z. T. in der Mundart, unter denen öfter derselbe Typus in mehreren Fassungen erscheint. Da treffen wir unser Rotkäppchen, Hänsel und Gretel, Allerleirauh, Löweneckerchen, Bruder Lustig, Daumerling, den gescheiten Hans, Erdmänneken, den Armen und Reichen, Fuchs und Wolf, Hund und Sperling und manche andere Bekannte an. Von hohem Werte für den Märchenforscher sind die reichen vergleichenden Anmerkungen, zu denen ich nur für S. 16 auf die von Wesselski (Theorie des Märchens S. 131) nachgewiesene älteste Fassung bei Doni nachtragen möchte. Auf S. 32 muß es heißen: Bolte-Polívka III, 75[2]; I, 160[1]. J. B.

Anderson, Walter: Estnische Volkskunde im Jahre 1931. (Jahresbericht der estnischen Philologie und Geschichte, hrsg. von der Gelehrten Estnischen Gesellschaft 4, 65—128. Dorpat 1934). — Willkommen ist das Typenregister der Volkserzählungen auf S. 127f.

Anderson, Walter: J. H. Rosenplänteri eesti muinasjutud (estnische Märchen). (Suomi, 5. Serie, Bd. 16, 15—37).

Anderson, Walter: Ein französisches Zauberbuch in estnischer Übersetzung. (Mémoires de la Société finno-ougrienne 67. 11 S.). — Das 6. und 7. Buch Mose (Reval 1914) beruht auf einer deutschen, um 1890 zu Dresden erschienenen Ausgabe, nicht auf dem französischen Original.

Ethnologischer Anzeiger, hrsg. von M. Heydrich. Schweizerbarth, Stuttgart. Bd. 3, Heft 1 und 2 (1932—33). — Der Volkskundler, den seine Studien über den mitteleuropäischen und europäischen Raum hinaus verweisen, begrüßt es dankbar, daß eine eingehende Bibliographie ihn über die Publikationen der letzten Jahre — der 3. eben erscheinende Band des EA. umfaßt die Jahre seit 1928 — unterrichtet. Die beiden vorliegenden Hefte umfassen in ihrem bibliographischen Teil die Arbeiten über Amerika. Ein zweiter Teil „Referate“ bringt eingehende Anzeigen wichtiger Werke. Ich hebe aus ihnen für uns hervor: Heydrich über P. Leser, Der Pflug, S. 1ff.; Leser über G. Görz, Der vorgeschichtliche Pflug von Georgsfeld, S. 3ff.; Eberhards Inhaltsangaben einer Reihe chinesischer volkskundlicher Arbeiten, S. 20ff.; Den Hinweis auf das Krebswunder des hl. Xavier in der Anzeige von G. Schurhammer, Ein christl.-japanischer Prunkschirm des 17. Jahrhunderts; (über Tatauierung, die jetzt durch Spamers Aufsatz wieder ins Licht gezogen worden ist): S. 26, die Anzeige von Begouen, Deux bambous pyrogravés; zur Zweigeschlechtertheorie von Winthuis die Angabe der polemischen Schriften, S. 27f.; Damm zeigt Lehmann, Polynesische Tabusitten, S. 31ff. an; die volkskundlichen Aufsätze der Mededeeling No. IX des Koloniaal Instituut te Amsterdam werden S. 77 vorgeführt: Kremer, Atjehsche raadsels; Drabbe, Het Tanimbareesche huis, wo auch von gekreuzten Giebelbalken berichtet wird; v. Eickstedt gibt Inhaltsangaben der Zeitschrift Man in India IX: S. 86ff.; Eberhard zeigt eine Studie über die Volkskunde des „Kindes in Kueichou, China“ S. 80 ausführlich an; Kagarow berichtet über Aufsätze, die Sibirien betreffen (Eigentumszeichen der Burjäten; Jägerglaube und Bräuche der Altai-Türken); endlich

bespricht Heydrich Vögele, Die Falknerei. — Zu diesen kritischen Bemerkungen über Schriften, die den Volkskundler angehen und deren Beurteilung durch Fachkenner ihm wichtig ist, treten einige ausführliche Aufsätze. Küsters schreibt S. 35ff. über „Afrikanische Negerkunst und ihre Beziehungen zur Hochkultur" und will europäische, ägyptische und Einflüsse der Mittelmeerkultur nachweisen; so in westafrikanischen Bildwerken Nachahmungen von Christus-, Heiligenfiguren mit der Gloriole usw. (vgl. dazu v. Sydow S. 99f.). Den Hausforscher interessieren die Bauten der Vandau (Südost-Afrika) S. 53 und Tafel VI. Schließlich sei noch auf die wichtigen Ausführungen zur Frage der Kulturwanderungen oder autochthonen Entstehung ähnlicher Erscheinungen in den Ausführungen über Friedericis Arbeiten S. 65ff. aufmerksam gemacht. Alles in allem darf man wohl sagen, daß uns die hier gegebenen Hilfen im höchsten Maße willkommen sind und wir dem Unternehmen einen guten Fortgang wünschen. W. E. Peuckert.

Barthel, Friedrich: Der vogtländisch-westerzgebirgische Sprachraum. Halle a. S., Niemeyer 1933. 96 S. 6 RM. (Mitteldeutsche Studien, Heft 5 = Teuthonista, Beiheft 7.) — B.s Arbeit, die Fr. Karg betreute, bietet nicht das Bild, wie wir es von sprachraumkundlichen Arbeiten gewohnt sind, in denen man kurz im Eingang oder so im Vorbeigehen von den geographischen Grundtatsachen hört. B. unterrichtet fachgemäß genau und geschickt in eigenen Abschnitten über Geologie, Geographie, historische Verkehrsbewegungen, Besiedlung und Geschichte; der eigentlich sprachlichen Untersuchung bleibt dann das letzte Drittel der Seitenzahl. So liegt eine lebensraumkundliche Arbeit vor, die ihre Aufgabe in der „historischen Rechtfertigung der gegenwärtigen Sprachlandschaft" erblickt. Das Ergebnis bildet die Feststellung „Geographischer Raum = Siedlungseinheit = Herrschaftsbereich = Sprachlandschaft". Die den Wirtschaftsraum gliedernde Dreiheit Ackerbau, Bergbau, Industrie bildet das Motiv, das die ganze Untersuchung durchzieht. Während K. Haag und mit ihm die südwestdeutsche Richtung größten Wert darauf legt, daß möglichst alle Sprachlinien auf einer Karte erscheinen und damit die Karte an das Wahrheitsbild der Verhältnisse herankommt, bietet Barthel die Sprachverhältnisse in einzelnen Karten dar, von denen jeweils eine Zeugnis ablegt für die vom Verfasser gefundenen Grundeinheiten der Gliederungen, wie: Kirchberger Becken, obervogtländische Keilstaffel u. a. Hierbei werden Laut- und Wortlinien gleichermaßen zum Beweise herangezogen und aus einem offenbar reichen Stoff nur auf diesen Zweck hin ausgewählt, ohne Rücksicht also auf die Lautordnung, wie sie in Mundartdarstellungen üblich ist. Kennzeichnend ist hier: die grammatisch-etymologischen Tatsachen sind durchweg in die Fußnoten gerutscht. Eine erste Zusammenfassung stellt dann wieder durch Auswahl aus den bis dahin gebotenen Linien auf zwei Karten den Bau des Sprachraumes heraus: „die Karte zeigt das Bild eines Fächers". Der Verf. folgert richtig weiter, „daß im großen und ganzen ehedem die Fächerteile gleichsam zusammengeklappt auf der Bergbaubarriere (= Scheide zwischen dem Vogtländischen und Westerzgebirgischen) lagen". Diese wichtige „Hemmstelle" — wir begrüßen das Wort —, die den Rand des Bergbaugebietes kennzeichnet, ist eine ausgesprochene „Siedlungsgrenze"; wenn sich ab 1563 teilweise auf ihr eine staatliche Grenze ablagerte, so hat diese Tatsache keine Bedeutung für die heutigen sprachlichen Verhältnisse, denn territoriale Grenzen sind „in unserem Raume zu jung und zu unbedeutend". Man fühlt deutlich, wie der Verf. die Einfügung „Herrschaftsbereich" in obiger Feststellung abzuschwächen sucht, und wir geben ihm aus der Kenntnis der teilweise ähnlich gelagerten Verhältnisse an der alemannisch-fränkischen Grenze Badens heraus Recht. Es sei hier aber auch ausdrücklich der Satz B.s angeführt, „Es wäre ein Ding der Unmöglichkeit, auf Grund der heutigen Sprachverhältnisse direkt auf die Epoche der ostdeutschen Kolonisation im Vogtland schließen zu wollen." Auf Einzelheiten soll nicht eingegangen werden, es genüge dem Verf. zu wissen, daß der der Gegend Unkundige an Hand der sauber gezeichneten Kärtchen gespannt dem erfahrenen Führer auf der genau festgelegten Wanderung folgt und schließlich mannigfach bereichert ein überzeugtes Ja spricht. Friedrich Schlager.

Beitl, Richard: Deutsches Volkstum der Gegenwart. Berlin, Volksverband der Bücherfreunde, Wegweiser-Verlag G.m.b.H. 1933. 280 S. Halbleder 2,90 RM. — In diesem für einen weiten Leserkreis berechneten, hübsch ausgestatteten Buch wirbt der Verf. vor allem für das Werk, an dem er von Anbeginn an tätig ist, den Atlas der deutschen Volkskunde; die hier zusammengestellten Aufsätze und Vorträge behandeln teils Fragen, die in der Berliner Zentralstelle des ADV bereits bearbeitet worden oder in Arbeit sind, teils solche, deren Aufnahme geplant ist. Zu jenen gehören vor allem

die Gestalten des Kinderschrecks, denen der Verf., ausgehend von dem Material Mannhardts, seit Jahren ein Sonderstudium widmet. Sehr wertvoll sind ferner die Berichte über die ADV-Frage nach den heute noch verbreiteten Vorstellungen vom Mann im Monde, die viel mehr ergeben hat, als Pessimisten glauben wollten, die meinten, daß hier ein paar Lesebuchfassungen alles Eigenartige längst überwuchert hätten. Der gleichfalls behandelte Brauchkreis von Tod und Begräbnis gibt unter anderem Einblicke in großstädtische Bräuche, denen dann auch ein besonderes Kapitel gewidmet wird. Daß B. nicht etwa bei den Gegenwartsformen stehen bleibt, erweist vor allem der Aufsatz über die Entstehung der Zwölftenfeste; wenn der Titel vom Volkstum der Gegenwart spricht, so ist dies eben — entsprechend dem Grundsatz des ADV — so zu verstehen, daß nur solche Erscheinungen dargestellt werden sollen, die noch heute lebendig sind. Dazu gehören auch die Weihnachtskrippe und das Puppentheater; besonders für dieses standen dem Verf. reiche eigene Forschungen und Erfahrungen zu Gebote. In dem Kapitel „Das Kleid des Volkes“ werden die Probleme der modernen Trachtenforschung, z. T. von Helms Aufnahmen ausgehend, dargestellt. Die Vielseitigkeit des Inhalts, die Aktualität der Themen und die lebendige Darstellungskunst des Verf. werden dem Buch gewiß viele Leser und damit der Volkskunde neue Freunde und Mitarbeiter zuführen. F. B.

Benyovszky, Karl: Die Oberuferer Weihnachtsspiele, mit einer Kostümtafel und einem Anhang der Singweisen. Bratislava-Preßburg, S. Steiner 1934. 83 S. 4 RM. — Die erstmalig 1858 von K. J. Schröer aus einer Handschrift des 18. Jahrhunderts herausgegebenen Spiele (Geburt Christi und Sündenfall) der evangelischen Bauern zu Oberufer bei Preßburg sind höchst beachtenswerte Denkmale der Volksdichtung, die im 16. Jahrhundert im Anschluß an Hans Sachs entstanden und um 1620 von den ausgewanderten Österreichern in ihre neue ungarische Heimat mitgenommen wurden und noch heute in alter Weise zur Darstellung kommen. Benyovsky hat, da die Handschrift 1877 verbrannte, den Text nach Schröers Herstellung (doch ohne Verszählung) wiederholt und außerdem die Singweisen, Kostümbilder und ausführliche Einleitungen hinzugefügt, in denen man nur die eingehende Untersuchung von C. Klimke, Das volkstümliche Paradiesspiel (Breslau 1902, S. 44) vermißt. Neu ist der Abdruck des lustigen 'Schuster- und Schneiderspiels', das sich in der Regel an die Aufführung der beiden geistlichen Spiele anschloß. Es behandelt den Liebeshandel der leichtfertigen Schneidersfrau mit dem Schuster und erinnert in dem gesungenen Dialog der beiden an die Singpossen der englischen Komödianten. Regel ist, daß nicht die Darsteller der heiligen Personen sich hier beteiligen; sondern den Schuster spielt der sündige Herodes, die Schneiderin sein Hauptmann und den Lehrbuben der Teufel. J. B.

Benyovszky, Karl: Die alten Preßburger Volksschauspiele. Bratislava-Preßburg, Steiner 1934. 71 S. 2,50 RM. — 1858 teilte K. J. Schröer in seinen Weihnachtsspielen aus Ungarn S. 186 aus einer Preßburger Handschrift ein Christigeburtspiel und ein Spiel vom Sündenfall soweit mit, als der Text von der Oberuferer Fassung abwich. Da die Handschrift seitdem verlorenging, rekonstruiert B. jetzt aus diesen Angaben den Text der Spiele. Zugleich weist er darauf hin, daß das erste auf die 1693 wahrscheinlich zu Nürnberg gedruckte und 1926 von Bolte wieder herausgegebene Comedia von der Geburt Christi zurückgeht. J. B.

Boberg, Inger M.: Sagnet om den store Pans død. Med résumé paa tysk. København, Levin & Munksgaards Forlag 1934. 168 S. (Skrifter utg. av Gustav Adolfs Akademien för folklivs-forskning i Uppsala 2, 1). — In dieser Kopenhagener Doktorarbeit behandelt Fräulein Boberg gründlich und umsichtig eine in Skandinavien und Deutschland ungemein verbreitete Sage, der bereits Liebrecht, Mannhardt, Gerhard, Archer Taylor und andere Forscher Untersuchungen gewidmet haben. Ein Wanderer vernimmt unterwegs einen Zuruf: „Wenn du nach Hause kommst, sage dem Ati, Wati sei gestorben!“ Als er das daheim erzählt, kommt ein Zwerg (Hauskobold) aus einer Kiste hervor und verschwindet klagend. Bisweilen hat der Zwerg Bier gestohlen und läßt seinen Krug zurück, oder es ist eine Hauskatze, wie schon 1532 in der Zimmerischen Chronik berichtet wird, oder eine Magd, die zu den Unterirdischen gehörte, aber unerkannt in menschlicher Gestalt im Hause lebte. Ähnliches begegnete nach Plutarch zur Zeit des Kaisers Tiberius dem Ägypter Thamus, der an der Küste von Epirus vorbeisegelnd das Gebot vernahm, er solle in Palodes melden, der große Pan sei gestorben. In dieser Todesbotschaft sah Eusebius einen Hinweis auf den Untergang des Heidentums, Rabelais deutete sie auf den Tod Jesu, spätere Gelehrte

auf das Sterben eines Vegetationsgeistes. Dagegen führt Taylor die verschiedenen Formen der Sage auf eine Gehörillusion des einsamen Wanderers zurück, der z. B. das Säuseln des Windes im Walde als einen Auftrag auffaßte, den Tod von irgendeinem unheimlichen Wesen zu verkünden. Dieser Erklärung schließt sich auch unsere Verfasserin an. Sie gruppiert und bespricht sorgfältig die Zwergen- und die Katzenformen der Sage in Dänemark, Schweden-Norwegen, Deutschland, Niederlanden, Frankreich, Großbritannien. — Nachzutragen wüßte ich nur weniges: Wossidlo, Von de lütten Unnerierdschen 1925 S. 31; Qvigstad, Lappiske Eventyr 1, nr. 93 (1927); Kahlo, Die Verse in den Sagen und Märchen 1919 S. 68; Clemen, Zs. f. rhein. Volkskunde 22, 2 (1925). J. B.

Bomann, Wilhelm: Bäuerliches Hauswesen und Tagewerk im alten Niedersachsen. Mit 212 Tafeln und Bildern. Dritte Auflage, Volksausgabe. Weimar, Böhlaus Nachf. (1933). XVI, 282 S. 4°. Geb. 4,80 RM. — Daß von diesem Buche eine Volksausgabe zu einem erstaunlich billigen Preise erschienen ist, kann man dem Verleger nicht genug danken. Für den Volkskundler vom Fach ist es längst zum unentbehrlichen Ratgeber geworden, so daß es fast überflüssig erscheint, seine Vorzüge ausführlich zu rühmen. W. Bomann, Kaufmann von Beruf, hat sich durch die Gründung des Celler Museums, das seit dem Jahre 1923 den Namen „Bomann-Museum für Hannoversche Heimatgeschichte“ führt, ein unvergängliches Verdienst um die Volkskunde seiner Heimat erworben. Das vorliegende Werk erwuchs aus ursprünglich internen musealen Zwecken dienenden Aufzeichnungen, an denen ein einfacher Mann, aber vollendeter Kenner der Sachüberlieferungen seines Landes, der Museumshausmeister Diedrich Bartels, keinen geringen Anteil hatte; als dritter trat der Assistent und spätere Nachfolger B.s, Albert Neukirch, hinzu, der bereits die erste Auflage druckfertig machte (B. starb kurz vor dem Abschluß im Jahre 1926) und auch diese inhaltlich unveränderte Ausgabe besorgte. In ganz schlichter, sachlicher Form wird hier ein unerhörter Reichtum von Materialien zur gesamten bäuerlichen Wohn- und Arbeitskunde ausgebreitet, erläutert durch eine Fülle äußerst klarer Strichzeichnungen. Auf den Zusammenhang von Arbeit und Brauchtum ist der größte Wert gelegt, so daß auch die „geistige“ Volkskunde zu ihrem Recht kommt, ebenso auch die mundartliche Wortkunde. Die Bedeutung des Werkes geht weit über den niedersächsischen Raum, für den es in erster Linie gedacht war, hinaus. Jeder, der sich überhaupt ernstlich mit Volkskunde beschäftigt, sollte es besitzen und immer wieder befragen. Damit ist nicht gesagt, daß es ein trockenes Nachschlagewerk ist; die lebendige Darstellung, die eingestreuten plattdeutschen Gespräche machen es zu einem rechten Lesebuch. Schon deswegen wünschen wir es in den Händen recht vieler Volksgenossen; vor allem darf es in keiner Schulbibliothek fehlen, denn wenige Bücher sind für volkskundliche Unterweisung, in welcher Form und in welchem unterrichtlichen Zusammenhang sie auch geboten wird, gleichermaßen unentbehrlich. F. B.

Busch, Wilhelm: Die deutsche Fachsprache der Mathematik. Ihre Entwicklung und ihre wichtigsten Erscheinungen mit besonderer Rücksicht auf Johann Heinrich Lambert. Gießen, v. Münchow 1933. 93 S. 2,10 RM. (Gießener Beiträge zur deutschen Philologie, Heft 30.) — In ansprechender Weise wird man mit den Bemühungen bekannt gemacht, die eine deutsche Fachsprache der Rechenkunst zum Ziele hatten. Man freut sich zu lesen, wie gerade die besten Geister sich hier mühten: Albrecht Dürer (Unterweisung der Messung, 1525), Kepler (Nova Stereometria doliorum, „Weinvisierbuch“), Christian Wolff und J. Heinr. Lambert. Ihre Verdeutschungsarbeit ist dank dem Ansehen, das sie unter den Zeitgenossen hatten, ausschlaggebend geworden. Natur, Alltag und Mundart der Heimat sind ihnen in gleicher Weise Born für die neuen Fachwörter. Aus der schwäbischen Heimat holt sich z. B. Kepler: Lähn für acclivitas, das Beiwort ableng, „Vierung“ für quadratum und den schwäbischen Metzgerausdruck „Griff“ (griffig = wohlbeleibt), der dem ebenfalls von Kepler vorgeschlagenen „Raum“ für soliditas unterliegt. Deutlich werden vom Verfasser auch die Widerstände aufgezeigt, die einer restlosen Verdeutschung im Wege stehen. So hübsch Keplers „Eilinie“ für Ellipse eintritt, „der Umriß des Eies ist keine Ellipse, keine Kurve zweiten Grades. Die wirkliche Eilinie entspricht vielmehr einer Kurve vierten Grades, natürlich muß diese den ersten Anspruch auf den Namen haben.“ Bei vorzüglicher Betonung solcher Fälle kommt der Verf. dann zu der Ansicht, „daß die gelehrte Sprache nicht immer mit den Ausdrücken des täglichen Lebens auskommen kann, daß die Kunstausdrücke nicht beliebig und in ausreichendem Maße aus der Sprache des gemeinen Volkes entlehnt werden können.“ So dankbar man auch für die Zusammenstellungen des Verf. ist, da und dort hätte B. seinen „raschen“

Schritt mäßigen müssen. Wendungen wie „diese mehr oder weniger willkürlich herausgegriffene Zahl der Keplerschen Ausdrücke“ oder „es erübrigt sich, die von Wolfs gebrauchten Ausdrücke in der Weise wie bei Kepler einzeln durchzugehen“ oder „ef ließen sich noch mehr Beispiele aus dem mathematischen Lexikon anführen“ machen sich in einer Dissertation sehr schlecht. Wir meinen, daß eine liebevollere Beschäftigung mit dem Stoffe dem Verf. nahe gelegt hätte, seine Dissertation nicht mit knappen 36 Seiten abzuschließen. Friedrich Schlager.

Dammann, Günther: Die Juden in der Zauberkunst. Eine Biographiensammlung. Mit einem Vorwort von W. Philipp. 2. Auflage. Berlin-Grunewald (Wissmannstr. 17), Selbstverlag 1933. 101 S. — Es handelt sich in dem vorliegenden Buch nicht um Zauber in religiösem oder okkultistischem Sinn, sondern um „natürliche Magie“, Taschenspielerkunst. Da diese nicht nur — wie gerade aus dieser Schrift hervorgeht — zu allen Zeiten in höchsten und allerhöchsten Kreisen freigebige Bewunderer gefunden hat, sondern auch einen dauernden Bestandteil volkstümlicher Schaulust und Freude am Wunderbaren darstellt, weisen wir auf das fleißig geschriebene Buch hin. Der Verf. beginnt seine Sammlung mit der Lebensbeschreibung des sog. Philadelphus Philadelphia (alias Jakob Meyer), der wegen seiner Verhöhnung durch Lichtenberg, seiner Erwähnung bei Goethe, E. T. A. Hoffmann u. a., vor allem aber durch die Anfangsstrophe von Schillers „Laura am Klavier“ (nicht, wie Verf. schreibt, die Schlußstrophe der „Phantasie an Laura“) auch aus der Literaturgeschichte bekannt ist. Darauf folgt eine lange Reihe von berühmten Zauberkünstlern des 18. bis 20. Jahrhunderts bis auf Houdini, hinter dessen klangvollem Pseudonym sich ebenso ein jüdischer Name verbirgt wie bei vielen seiner Kunstgenossen. Wertvoll ist das Literaturverzeichnis, das z. T. aus abgelegenen Quellen schöpft. Vom rassenkundlichen Standpunkt aus gesehen, ist der starke Prozentsatz jüdischer „Zauberkünstler“ nicht ohne Interesse. F. B.

Eberth, Hans Heinrich: Die Sprichwörter in Sebastian Brants Narrenschiff. Ein Beitrag zur deutschen Sprichwortgeschichte. Greifswald, L. Bamberg 1933. 110 S. 3,60 RM. (Deutsches Werden, hsrg. von L. Magon und W. Stammler, H. 3.) — E. verzeichnet mit großer Sorgfalt 684 Sprichwörter und 267 stehende Redensarten Brants mit Angabe der Quellen und Verbreitung, um so eine Entwicklungsgeschichte des Sprichwortes anzubahnen und womöglich eine historisch durchgearbeitete Neuauflage von Wanders Sprichwörterlexikon vorzubereiten. In der Einleitung bespricht er die Quellen sowie die innere und äußere Form der Brantschen Sprichwörter. Zu S. 35, Nr. 45 sei noch auf den biblischen Ursprung (Lucas 14, 28) verwiesen. J. B.

Enäjärvi-Haavio, Elsa: Kollabismos, ein uraltes internationales Spiel (Mémoires de la Soc. finno-ougrienne 62, 84—104. 1933). — Das bei uns „Schinkenklopfen“ genannte Spiel, das in Frankreich „La main chaude“, in England „Hot cocles“, in Dänemark „Ballerune“, in Finnland „Kauran syöttö“ (Haferfüttern) heißt, ist auch anderwärts, selbst im Altertume nachweisbar. Vgl. noch ZVfVk. 34, 35. 94. J. B.

Die Erlösung, eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts, auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch hrsg. von Friedrich Maurer. Leipzig, Ph. Reclam jun. 1934. 317 S. 7,50 RM. (Deutsche Literatur, Reihe Geistliche Dichtung des Mittelalters Bd. 6.) — Bald nach 1300 hat ein Geistlicher der Mainzer oder Trierer Kirchenprovinz in einem Epos von 7000 Versen ein Bild von dem Erlöser Christus entworfen, das mit dem Sündenfall Adams und dem Streite der vier Töchter (Eigenschaften) Gottes um seine Bestrafung beginnt und mit dem Jüngsten Gerichte endet. Dieses von seinem ersten Herausgeber Bartsch (1858) „Die Erlösung“ betitelte Dichtwerk hat durch seine lebendige, oft geradezu dramatische Darstellung Verbreitung gewonnen und auf die Entwicklung des geistlichen Dramas großen Einfluß ausgeübt, wie Carl Schmidt (1911) am Frankfurter, Alsfelder und Heidelberger Passionsspiel zeigte. Auch der Ackermann aus Böhmen steht, wie Burdach (1933) darlegte, unter seiner Einwirkung. Konnte sich Bartsch nur auf eine späte und teilweise lückenhafte Handschrift stützen, so hat Maurer für seine hochwillkommene kritische Ausgabe noch 6 ältere Handschriften und Bruchstücke herangezogen, ihren Stammbaum festgestellt und ihre Lesarten sorgsam verzeichnet. In der Einführung charakterisiert er das um 1300 in der geistlichen Dichtung zutage tretende Weltbild, die Darstellungskunst des Verfassers und sein Verhältnis zur kirchlichen Lehre seiner Zeit. Im Anhange gibt er ausführlich Rechenschaft über die Grundlage der Ausgabe und treffliche Worterklärungen und Hinweise. J. B.

Francia, Letterio di: Fiabe e novelle calabresi, terza parte. Torino, Giovanni Chiantore 1934. 190 S. 24 Lire. — In dem vorliegenden Bande, dessen beide Vorgänger uns leider nicht zu Händen gekommen sind, erhalten wir 31 höchst wertvolle Märchen aus Calabrien in der Mundart (Nr. 31—61). Der Herausgeber hat aber nicht nur erklärende Fußnoten, sondern auch umfangreiche Varianten und gelehrte Nachweise hinzugefügt. So begegnen wir zahlreichen Seitenstücken zu Grimms Märchen: Die zwölf Jäger (37), Simeliberg (39), Das tapfere Schneiderlein (40), Das kluge Gretel (41), Hans Dumm (43), Die Brautschau (45), Hans im Glück (47), Bruder Lustig (49), Sankt Peters Mutter (53). Andere bekannte Stoffe sind: die Kinder beim Menschenfresser (35. 36; vgl. Bolte-Polívka 1, 123f.), die Wette über Frauentreue (34; vgl. Bolte-Polívka 4, 155, 173), die Wette des schweigenden Ehepaars (46; vgl. ZVfVk. 28, 135[1]), Schillers Gang zum Eisenhammer (48; vgl. ZVfVk. 16, 278[2]), Hans Sachsens Spruch von St. Peter mit dem Herren und faulen Bauernknecht (52; vgl. Bolte-Polívka 3, 209) oder aus Tausendundeiner Nacht Aladdins Lampe (31) und Habbal (32). Ein Anhang bespricht, da dem Herausgeber wohl Aarne-Thompsons Typenverzeichnis (1928) nicht bekannt war, in alphabetischer Folge die hauptsächlichen vorkommenden Motive der Märchen. J. B.

Frobenius, Leo: Ein Lebenswerk aus der Zeit der Kulturwende, dargestellt von seinen Freunden und Schülern. Leipzig, Koehler & Amelang (1933). 176 S. 3,80 RM. — Eine Festschrift zum 60. Geburtstag privateren Charakters. Ich verweise auf Ad. E. Jensens Beitrag „Kulturkreislehre als Grundlage der Kulturgeschichte", der eine kurze Einführung in die Kulturkreislehre der Frobenius-Richtung gibt; Heinz Wieschhoffs „Afrikanische Kulturen nach den Arbeiten Leo Frobenius" illustriert den eben Genannten ausgezeichnet am Einzelbeispiel; Robert Heine-Geldern geht auf die älteren „Forschungen über die Beziehungen zwischen afrikanischen und asiatisch-ozeanischen Kulturen" Frobenius' ein, bei deren Erkenntnis seine Hypothese ja begann. Ein kleiner Aufsatz von Jacob-Friesen behandelt die Frobeniusschen „Felsbildforschungen", ein anderer von Volhard rafft das Ergebnis der „Atlantis"-Märchenreihe unter dem Gesichtswinkel der äthiopischen und hamitischen Kulturen zusammen. Kann man zu diesen Arbeiten, auch wenn man nicht die Frobeniussche Kulturkreislehre annimmt, als ernsthaften Bemühungen ja sagen, so muß man doch Lommels „Mythologie in Bildern" kopfschüttelnd ablehnen; man kann heute nicht mehr gut auf solche Art Sagen und Märchen deuten, nachdem uns einmal klar geworden ist, wohin ein solches Zusammenraffen einander nach Art und Zeit fremdartiger Komplexe führt. W. E. Peuckert.

Frobenius, Leo: Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens. Leipzig, R. Voigtländer 1932. — Das Buch gibt eine Zusammenfassung der Frobeniusschen Kulturphilosophie unter besonderer Betonung dessen, was er als Schicksal sieht. Es ist uns wichtig, weil es eine Reihe von Erörterungen volkskundlicher Probleme bietet, deren wichtigste ich aufzähle: Fortleben urgeschichtlicher und frühgeschichtlicher Erinnerungen bis heute: der Horus-Falke bei heutigen Ägyptern noch glückverheißend (S. 52); bronzezeitliches Hügelgrab bei Gevezin (Rostock) verbunden mit Schatzsage (S. 53), vgl. Königsgrab von Seddin. Vogesen als Grenze zweier, seit Urzeiten hier grenzender Kulturen, nachgewiesen u. a. an Geräten, z. B. Buttergeräten, dem Stoff der Geräte (Leder — Holz): S. 107, Ausweichen, Knöpfen des Rockes rechts oder links (S. 108), (vgl. S. Eitrem, Opferritus 1915, S. 29ff. wie Ethnolog. Anzeiger 3. Bericht 16, 93f. zu Hans Heinrich Vögele, Die Falknerei 1931); Bedeutung der Zahlen 3 und 2 im Glauben und Leben der Völker: S. 122ff.; ritueller Königsmord (durch Frazers Ausführungen in „The golden bough" über den Dianahain von Nemi in die Erörterungen gezogen), S. 126f., 187ff. fortführend, was Frobenius in „Erythräa" 1931 darlegte; (hier zugleich über Geschwisterehe); Vegetationskult-Bräuche: S. 141; Frucht und Kind: S. 96f.; Weizenkorn verwest und wird wiedergeboren: S. 97f.; Kind und Ahne: S. 98; Brautlager im Ackerfeld (zur Erzielung fruchtbarer Ehe, also europäische Bräuche umkehrend): S. 98; Geburts-, Lebensbaum: S. 98f.; Ernteopfer Beeren usw. hinter sich werfen): S. 99f., vgl. unser Waldbeerenopfer. Fruchtbar für volkskundliche Fragestellung kann endlich werden, was F. über Spontanhandlungen als Beginn einer Sitte sagt, freilich nicht in der von ihm eingeschlagenen Bahn.
W. E. Peuckert.

Glaser, Otto: Potsdamer Hohenzollern-Sagen, zusammengestellt. Potsdam, Ed. Stichnote 1933. 32 S. — Eine fleißige Zusammenstellung, doch ohne Quellenangaben. J. B.

Hammerich, L. L.: Munken og fuglen, en middelalderstudie. København, Bianco Luno 1933. 77 S. — Die durch ausgebreitete Gelehrsamkeit und übersichtliche Darstellung ausgezeichnete Untersuchung gilt der Legende von dem Mönche, dem (nach Gerhard Hauptmanns Ausdruck) das Vöglein des Paradieses sang und tausend Jahre gleich einer flüchtigen Stunde verrannen. Seit dem 12. Jahrhundert ist dieses anmutige Predigtmärlein unzählige Male wiederholt und variiert worden. Bei dem Pariser Erzbischof Maurice de Sully wird der Mönch, der einen kleinen Vorgeschmack der Paradiesesfreuden zu spüren wünscht, durch einen in Vogelgestalt erscheinenden Engel in den Wald gelockt; als er zur Mittagszeit ins Kloster zurückkehrt, sind 300 Jahre verflossen. In anderen Fassungen bildet der Zweifel an einer Bibelstelle (Tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag) den Eingang. Auch im Verlauf der Erzählung wechseln einzelne Züge, wie H. in sorgfältiger Vergleichung feststellt. Er zieht auch andere Sagen vom unbemerkten Entschwinden der Zeit heran: von Epimenides, den Siebenschläfern, dem italienischen Herzog im Paradiese und sucht ihren Ursprung in der irischen Brandanlegende, wo ein Mönch entzückt dem Gesange eines Vogels lauscht, der eigentlich ein Engel ist, oder in einer ähnlichen irischen Legende, die in lateinischer Fassung gegen Ende des 12. Jahrhunderts nach Frankreich drang. — Ein paar weitere Fassungen habe ich in meiner Ausgabe von J. Paulis Schimpf und Ernst (1924 zu Nr. 562) angeführt. Vgl. noch Roman. Forsch. 27, 353; Zaunert, Rheinland-Sagen 1, 239; Calliano, Niederösterreichischer Sagenschatz 3, 196; V. de Meyere, De vlaamsche Vertelselschat 2, 288, Nr. 65; K. Strompdal, Gamalt frå Helgeland 1929, S. 59, Nr. 8; Gaster, Exempla of the Rabbis nr. 422 und Ma'aseh Book nr. 53. J. B.

Haslund-Christensen, Henning: Jabonah. Leipzig, Inselverlag 1933. 308 S. 118 Bilder, 1 Karte. — Das Buch schildert, und ist schon darum für die Frage auch des älteren Siedlungswesens (Gemeinschaftssiedlung, Agrarkommunismus usw.) interessant, die „Landnahme" einiger junger Dänen im Bulgun-Tal in der äußeren Mongolei, südlich Irkutsk. Für den Volkskundler wertvoll wird es weiter durch eine größere Anzahl von Notizen über Sagen, Aberglauben und Bräuche. Ich hebe hervor: Schamanisieren S. 266ff., Wunder „indischer" Gaukler S. 264ff., Weissagung aus dem Schulterblatt des Schafes S. 201, 206ff., Böser Blick, Namens- und Vaterwechsel als Gegenzauber S. 139, Wer Körperschmutz abwäscht, wäscht sein Glück ab S. 114, Waffen alter Zeit sind Überbleibsel einer himmlischen Schlacht S. 256, ein Felsloch entstand dadurch, daß Dschingis-Khan seine Lanze durch den Fels schleuderte S. 41 (vgl. W. Krickeberg, Märchen der Azteken, Inka, Maya und Muisca 1928. S. 227), Schlachtfeldsage: Dschingis-Khans tote Krieger wandeln als Pferde ewig durch die Steppe S. 134, Werwolf S. 204f., Lama, der als Einsiedler im Walde wohnt, hat dort die Sprache der Tiere von den Wildtieren erlernt S. 214, Heiliger öffnet Quelle, deren Wasser ihm folgt und See schafft S. 254f., Namen wandern mit in den neuen Siedlungsort S. 47. Für den Wolfs- und Rabenaberglauben verweise ich auf die Zitate im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. W. E. Peuckert.

Henßen, Gottfried: Zur Geschichte der bergischen Volkssage. Elberfeld, Martini & Grüttefien (Beiträge zur rheinischen und westfälischen Volkskunde in Einzeldarstellungen, Heft 3). 87 S. — Im Jahre 1927 veröffentlichte der Verfasser „Neue Sagen aus Berg und Mark", die er 1925/26 im Gebiet des Deilbaches, nördlich von Barmen, gesammelt hatte (im gleichen Verlage erschienen). Das vorliegende Heft gibt zu diesen Texten äußerst wertvolle grundsätzliche Bemerkungen, so daß wir — leider mit arger, selbstverschuldeter Verspätung — nachdrücklich darauf hinweisen möchten. Es handelt sich um ein ganz kleines Stück des Bergischen Landes, 22 qkm mit 2366 Einwohnern; auch der Deilbach ist ein unscheinbares Gewässer, das jedoch nachweislich seit dem früheren Mittelalter Franken und Sachsen trennte und noch heute die Grenze der Provinzen Rheinland und Westfalen bildet. Schon O. Schell hatte in seinen „Bergischen Sagen" die Ergiebigkeit dieses Gebietes betont. H.s Aufnahme zeigte, daß trotz aller moderner Einflüsse sämtliche wichtigeren Sagen, die Schell aufgezeichnet hatte, noch heute im Umlauf sind, und brachte überdies 400 neue Aufzeichnungen! Die Bevölkerung ist somatisch und sozial ungleichartig; den Landwirten stehen die halbbäuerlichen, durch ihre Nebenarbeit der Stadt verhafteten Bandweber gegenüber; ein dritter Stand, die „Kohlentreiber", die auf Saumpferden Ruhrkohlen in die südlicheren Gegenden brachten, sind seit dem Aufkommen der Eisenbahnen verschwunden. Die häufig gemachte Beobachtung, daß traditionelle Berufe die gesamte geistig-seelische Struktur ihrer Träger aufs stärkste beeinflussen, so daß sie als artbildende Kräfte neben denen des Blutes und des Bodens nicht ver-

gessen werden dürfen, konnte auch H. bei seiner Sammeltätigkeit bestätigt finden; sie ergab bei den Bandwebern eine in jeder Beziehung reichere Ernte, als bei den Bauern. Seine Untersuchungen über den Bestand der Sagenstoffe, über ihre Entstehungsmöglichkeiten und ihre Fortentwicklung und Verkümmerung, vor allem aber über ihr Leben im Gegenwartsmenschen sind Muster einer in die Tiefe gehenden, wahrhaft volkskundlichen Arbeitsweise. So erwartet man mit Spannung die Fortsetzung dieser förderlichen und vorbildlichen Betätigung des Verf.; sie wird sich voraussichtlich zunächst dem Münsterlande zuwenden. F. B.

Hölter, E.: Das Soldatenlied. Wolfenbüttel und Berlin 1933. 50 S. 0,80 RM. — Dieses in Verbindung mit Fritz Jöde und Robert Ringel herausgegebene Liederheft bringt 57 Soldatenlieder mit Noten (zweistimmig). Aus der Fülle der Soldatenlieder sind Lieder aller Zeiten ausgewählt worden, auch die der Nachkriegszeit fehlen nicht. Die für die Volksliedchöre der Reichswehr gedachte, also gleichsam offizielle Sammlung enthält fast nur echtes Volksgut — ganz im Gegensatz zu dem vom Preußischen Kriegsministerium (Berlin 1881) herausgegebenen „Soldatenliederbuch". Vor fünfzig Jahren glaubte man noch, die Soldaten zu Liedertäflern, die vierstimmige Chöre singen, erziehen zu müssen. Jetzt endlich gibt man dem Soldaten sein Lied ohne künstlerische Verbrämung. Johannes Koepp.

Jöde, Fritz: Die Singstunde. 2., 3., 4. Jahrkreis. Wolfenbüttel und Berlin, Kallmeyer 1930—1932. Je 52 S. Je 1,10 RM. — Von der oben (ZfVk. 1, 321) angezeigten Sammlung sind inzwischen drei weitere Jahrgänge erschienen. Sie enthalten eine reiche Fülle von Liedern für den praktischen Gebrauch in Schule und Haus, für jeden Geschmack, für jede Gelegenheit. Man vermißt nur die Quellenangaben, die mit Rücksicht auf den Sammler, der die Lieder aufgezeichnet oder in Archiven „ausgegraben" hat, in keiner Volksliedsammlung fehlen dürfen. Johannes Koepp.

Karasek-Langer, Alfred und Elfriede Strzygowski: Sagen der Beskidendeutschen. Mit 8 Federzeichnungen von Hertha Strzygowski und einer Karte. Plauen i. Vogtland, G. Wolff. 1930. 261 S., 8 Tafeln. 7 RM. (Ostdeutsche Heimatbücher, 3. Bd.). — Diese seit 1923 von Karasek und seinen Helfern zusammengetragene Sagensammlung aus der deutschen Sprachinsel Bielitz-Biala in Ostgalizien und ihrer Tochtersiedlung Anhalt in Polnisch-Oberschlesien verdient warme Anerkennung. Das überraschend reichhaltige Material von Natur-, Toten- und Teufelssagen und geschichtlichen Sagen (588 Nr.) ist methodisch in seiner Entstehung erforscht. Die Sagen der im 13. Jahrhundert angesiedelten schlesischen Kolonisten, welche von der Reformationsbewegung des 16. Jahrhunderts ergriffen wurden, sind mit den schlesischen Sammlungen von Kühnau und Peuckert verglichen, und hier zeigte das Fehlen bestimmter Stoffe (Erdmännchen, Kobolde, weibliche und männliche Waldgeister, Wilder Jäger), daß eine besondere Entwicklung des Sagengutes stattgefunden hat; selten ist eine Aufnahme rein slawischer Glaubensvorstellungen. Sehr dankenswert ist das ausführliche Schlagwortverzeichnis und die vergleichenden Anmerkungen. Dazu vgl. noch: Nr. 408 (Verblendung) Bolte-Polívka, Anm. 3, 201; 436 (Basilisk) ZVfVk. 28, 41; 457 (Teufelsaufgaben) Bolte-Polívka 3, 16[1]; 458 (Ernteteilung) Bolte-Polívka 3, 356. Auch die beigegebenen Bilder sind trefflich geraten. J. B.

Karasek-Langer, Alfred und Elfriede Strzygowski: Sagen der Deutschen in Galizien. Mit 7 Federzeichnungen von Hertha Strzygowski und einer Karte. Plauen i. Vogtland, G. Wolff 1932. 336 S., 7 Tafeln und einer Karte. (Ostdeutsche Heimatbücher, 4. Bd.) — In dieser Fortsetzung des vorigen Werkes wendet sich Karasek den deutsch-galizischen Siedlungen aus der josephinischen und nachjosephinischen Kolonisationsperiode zu, mit deren Wesen sich schon R. F. Kaindl eingehend beschäftigte. Die Siedler waren zuerst evangelische und katholische Pfälzer, später kamen katholische Egerländer und Schlesier hinzu. Ihre stammlichen Unterschiede treten in ihrem Sagengut zutage, wenn auch die alten Geschichts- und Ortssagen nach einigen Generationen verlorengehen oder der neuen Umwelt angepaßt werden und in den Natursagen bisweilen der Einfluß der polnischen und ukrainischen Nachbarn hervortritt. Wie sich die 775 Nummern und ihre 20 Typen auf die einzelnen Ortschaften verteilen, zeigt eine tabellarische Übersicht und eine geographische Karte. Die Anmerkungen und das Schlagwortverzeichnis entsprechen der Einrichtung der Beskidensagen. Zu Nr. 384 (Tränen der Mutter) vgl. Bolte-Polívka 2, 488; 431 (Lenore) Erich Schmidt, Charakteristiken 1, 189; 663 (Verblendung) Bolte-Polívka 3, 201; 674 (Schlangenkrönchen) Bolte-Polívka 2, 463. 3, 407[1]. J. B.

Karlin, Alma M.: Mystik der Südsee. Liebeszauber, Todeszauber, Götterglaube, seltsame Bräuche bei Geburten usw. Federzeichnungen von A. F. Seebacher. 2 Teile. Lichterfelde, Bermühler (1931). 3 RM. — Die beiden Bände enthalten vieles, was zum Vergleich mit deutschen Gebräuchen und Vorstellungen Anlaß gibt, darunter manche verblüffende Übereinstimmung, z. B. im Angangsglauben, in Wahrsageformen u. a. m. Die Schilderungen der Verfasserin, die auf eigener Kenntnis beruhen, sind im allgemeinen schlicht und entsprechen dem populären Zweck des Buches; die geographische Anordnung verursacht nicht selten Wiederholungen. F. B.

Kirchner, Joachim: Die Grundlagen des deutschen Zeitschriftenwesens. Zweiter Teil: Die Bibliographie der deutschen Zeitschriften bis zur französischen Revolution. Statistische Ergebnisse. Leipzig, Hiersemann 1931. XVI, 347 S. — Ein bisher fast gänzlich unbenutzt gebliebenes Material für volkskundliche Untersuchungen liegt in den Zeitschriften des 18. Jahrhunderts vor. Eine Probe für die überraschend starke Berücksichtigung volkstümlicher Erscheinungen in Brauch und Mundart, die sich im „Journal von und für Deutschland" (1784ff.) findet, gab O. Basler im Schweizer Archiv f. Vkde. 30 (1930), 207ff. und im Teuthonista 6 (1929), 35ff. und wies bei dieser Gelegenheit auch auf den Quellenwert dieser Zeugnisse in stofflicher wie in geistesgeschichtlicher Beziehung hin. Neben C. Dieschs Bibliographie der germanistischen Zeitschriften (Leipzig 1927) liefert nunmehr das vorliegende Werk einen unentbehrlichen Wegweiser für eine systematische Durchforschung dieses Gebietes. In 3494 Nummern enthält es eine vollständige Bibliographie der Zeitschriftenliteratur der Jahre 1701—1790, nach Jahrzehnten und Verlagsorten geordnet, mit kurzem Hinweis auf den allgemeinen Charakter der Periodica und ihr Vorhandensein auf den Bibliotheken Deutschlands sowie in Wien, Prag, Zürich und Dorpat; für die Preußische Staatsbibliothek sind, was besonders dankenswert, auch die Signaturen beigefügt. Die zum Schluß gezogenen statistischen Ergebnisse sind für die Wissenschafts- und Geistesgeschichte jenes Zeitabschnitts besonders interessant. Wenn auch mit einiger Verspätung sollen die Volkskundler auf dies ausgezeichnete Werk nachdrücklich hingewiesen werden. F. B.

Krebs, Friedrich: Die Fachsprache des Maurers in der Pfalz. Mit 15 Abbildungen im Text und 13 Kartenbildern. Erlangen, Palm & Enke 1934. VIII. 71 S. 4 RM. (Fränkische Forschungen, hrsg. von F. Maurer, 3). — Das Material dieser von C. v. Kraus angeregten Dissertation lieferten mundartliche Aufnahmen des Verfassers in mehr als 100 Ortschaften der Pfalz sowie Antworten auf die Fragebogen der Pfälzischen Wörterbuchkanzlei und einige Angaben des Südhessischen Wörterbuchs. Der Verf. bringt zunächst ein Verzeichnis der ma. Fachbezeichnungen der Maurersprache für den Maurer und seine Tätigkeit, sein Handwerkszeug, Gerät und Gerüst, Baustoffe usw. Neben dem ma. und sprachgeographischen Ertrag dieser fleißigen Zusammenstellung verdienen an dieser Stelle vor allem die zahlreichen aus dem Leben der Gegenwart geschöpften volkskundlichen Zeugnisse hervorgehoben zu werden. Der Volksmund spart in der Pfalz wie überall nicht mit allerlei Spott auf die als faul, unsauber und schnapsliebend verschrienen Maurer, und so finden wir denn eine reichliche Auslese von Spottnamen, Spottversen usw. in allen Tonarten. Von volkskundlicher Bedeutung sind auch die Benennungen der Gerätschaften, die sich oft an menschliche Körperteile oder Tiere anschließen; nicht ganz gering ist der Anteil fremdsprachlicher und rotwelscher Elemente, erklärlich durch Wanderung und Zusammenarbeit mit Ausländern, besonders Italienern. Da die Maurer ihre Tätigkeit oft weit herumkommen läßt, sind sie als Verbreiter von Liedern nicht zu unterschätzen. So sandte mir S. Singer vor einiger Zeit ein Lied, das auf ein Bergwerksunglück im Ruhrgebiet verfaßt worden war und von Maurern bei der Arbeit in Bern gesungen wurde. Anhangsweise werden auch einige Maurerlieder mitgeteilt. F. B.

Krebs, Werner: Alte Handwerksbräuche mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz. Basel, Helbing & Lichtenhahn 1933. 314 S. — Das Brauchtum des alten Handwerks bietet viel volkskundlichen Stoff. Er ist noch nicht im entferntesten ausgeschöpft worden. Die Mahnung Jacob Grimms vor 120 Jahren, auch die Sprache, Lieder und Gewohnheiten des Handwerks für die vaterländische Geschichtsschreibung auszuwerten, ist, soweit das Brauchtum in Frage kommt, unbeachtet geblieben. Da ich mich seit vier Jahrzehnten dieser Forschung in meiner freien Zeit gewidmet habe, weiß ich freilich, wie schwierig und mühselig das Sammeln auf diesem Gebiete ist. Um so begrüßenswerter ist es nun, daß als Band 23 der Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde dies Buch erschienen ist. Der Verf. hat als gelernter Buchdrucker Hand-

werksbrauch und Gewohnheiten selbst mit geübt. Durch seine berufliche Tätigkeit ist ihm der Weg zu alten Handwerksmeistern, die noch aus eigenem Erleben berichten konnten, nicht so schwer gewesen. Doch ist auch er zunächst auf deren Verschlossenheit gestoßen, wenn es galt, die alten Gebräuche zu erfahren. Der meiste Stoff für seine Darstellung ist freilich den Archiven entnommen. Der Inhalt des Buches kann bei der Fülle des Gebotenen, das auf 18 Tafeln auch viel altes Bildmaterial bringt, unmöglich im einzelnen aufgeführt werden; nur eindringlich kann ich auf dieses mit Liebe geschriebene und innere Verbundenheit mit dem behandelten Gebiete offenbarende Buch aufmerksam machen. In erster Linie behandelt K. den Handwerksbrauch der Schweiz. Natürlich hat er immer wieder auf Deutschland zurückgreifen müssen, denn von Deutschland ist das Brauchtum ja ausgegangen. So sind denn seine Belegstellen nur deutsch. Die Sprache des Handwerksbrauchs ist ja auch ausschließlich deutsch. Während früher die Sprache der Gelehrten die lateinische war, die der Diplomaten noch heute die französische, so ist deutsch die Sprache gewesen, die überall, auch im Auslande, galt, wohin auch deutsche Gesellen kamen und ihre Handwerksbräuche zur Geltung brachten. Ganz besonders ist das aus den Schriften Nyrops und Pedersens klar geworden, die schon vor Jahrzehnten den deutschen Brauch in Dänemark behandelten. Nun zeigt es sich auch in diesem Buche von K. Möge es in weiten Kreisen gelesen werden. Rudolf Wissell.

Landman, J. H.: Human Sterilization. The History of the sexual sterilization movement. New York, Macmillan Co. 1932. XVIII. 341 S. $ 4. — Der bereits seit längerer Zeit auf diesem Gebiete tätige Verf. gibt einen Überblick über die Geschichte und den Gegenwartsstand der Sterilisationsbewegung in Amerika, ihre sozialen und eugenischen Ziele, die rechtlichen Grundlagen, die operativen Methoden und die bisher feststellbaren Wirkungen. Angesichts der Maßnahmen der deutschen Regierung, die Fortpflanzung der geistig Minderwertigen und Erbkranken durch Unfruchtbarmachung zu verhindern und dadurch zur Stärkung und Gesundung unseres Volkslebens beizutragen, liest man heute diese nüchterne, aber durch ihre Statistik überzeugende Zusammenstellung mit besonderer Anteilnahme. F. B.

von der Leyen, Friedrich: Volkstum und Dichtung. Studien zum Ursprung und zum Leben der Dichtung. Jena, E. Diederichs 1933. 189 S. — Freudig begrüßen wir diese prächtige, tiefgründige und doch leicht faßliche Untersuchung, die den Ursprüngen der Dichtung und ihrer einzelnen Gattungen behutsam und anschaulich nachgeht. Bei den primitiven Völkern findet der Verf. einen gemeinsamen Besitz von festen und alten religiösen, dichterischen, gesellschaftlichen Anschauungen, denen Teile des babylonischen Gilgamesch-Epos und manche ägyptische Märchen nahestehen, während der Veda, die Bibel, Homer und die Edda schon einer späteren Entwicklung angehören. Eine Ursprünglichkeit zweiter Ordnung erblickt er in Märchen und Volksliedern, die einst primitive Dichtungen waren, von der Hand eines Dichters in die Höhe gehoben wurden und dann wieder ins Volk zurückglitten und dessen Farbe annahmen. Sagen sind Berichte über ein außerordentliches Ereignis, das für wahr gehalten wurde. Das Märchen dagegen entsteht aus dem Spieltriebe, während die Sage ernst ist; es erzählt, während die Sage erklärt. Eine ordnende Macht dieses Spieltriebes wurde der Held und dessen Gegenspieler; häufig gab erst ein Dichter dem Märchen eine geschlossene Form. In ähnlicher Weise formuliert der Verf. die Entstehung des Schwankes, der Legende und des Mythus. Die Betrachtung des Epos beginnt er mit dem germanischen Heldenliede, um sich dann der isländischen Saga, dem höfischen Epos, dem Tierepos und den homerischen Gesichten zuzuwenden. Es folgen der Zauberspruch, dessen rhythmische Form betont wird, das Rätsel, das Volkslied (von den Totenklagen und Arbeitsrufen bis zum Minnesang), das Drama (von den gelegentlichen Wettstreitdialogen bis zu den Chören der Dionysosverehrer und dem geistlichen Spielen des Mittelalters). Ein Rückblick auf den Wandel der Formen geht ein auf die Verwandtschaft der Dichtung mit der Sprache, Malerei, Musik, Religion und auf die Persönlichkeit des Dichters, wie sie Goethe im Tasso, Wilhelm Meister und sonst geschildert hat. Der Anhang verweist auf die wichtigsten neueren Forschungen. J. B.

von der Leyen, Friedrich: Lesebuch der deutschen Volkssage, herausgegeben in Verbindung mit Valerie Höttges. Berlin, Junker und Dünnhaupt 1933. X, 191 S. (Literarhistorische Bibliothek, hrsg. von G. Fricke, Bd. 10.) — Dies „Lesebuch" ist eine vortreffliche wissenschaftliche Leistung, die schon durch die wohlüberlegte Anordnung neue Erkenntnisse vermittelt. Während F. Ranke, dem das Werk gewidmet

ist, eine Einteilung in Erlebnis- und Erklärungssagen vorgeschlagen hatte, zeigt v. d. Leyen im 1. Teile, der 52 Nummern umfaßt, die geschichtliche Entwicklung der deutschen Sage vom 6. bis zum 20. Jahrhundert und in 104 Sagen des 2. Teiles die landschaftliche Verbreitung. Wenn daher die wilde Jagd, die Hexen- und Werwolfsagen erst dem 16. Jahrhundert zugewiesen werden, so hebt v. d. Leyen nachdrücklich hervor, daß hierbei nicht die Entstehung in früherer Zeit geleugnet werden soll, sondern daß er sich nach den erhaltenen Belegen richten mußte. Er verfuhr hier ähnlich wie in seiner 1912 erschienenen Ausgabe von Grimms Märchen. Vielfach sind auch jüngere Varianten den einzelnen Nummern angeschlossen. Gelehrte Erläuterungen und Literaturnachweise bringen die wertvollen, 60 Seiten umfassenden Anmerkungen, bei denen Valerie Höttges, bekannt durch ihre Arbeit über die Sage vom Riesenspielzeug (ZfVk. 3, 88), wohl besonders mitgewirkt hat. Zu S. 131 (Tänzer von Kölbigk) vgl. E. Schröder, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1933, 355; S. 150 (Nobiskrug) ZVfVk. 37, 250; S. 160 (Schrätel und Wasserbär) ZVfVk. 33, 33. J. B.

Lincke, Werner: Das Stiefmuttermotiv im Märchen der germanischen Völker. Berlin, E. Ebering 1933. 172 S. 6,80 RM. (Germanische Studien 142.) — Nach dem Zeugnis des Abtes Karl Jónsson und des Mönches Odd Snorrason gehörten die Stiefmuttermärchen zu den beliebtesten in der altisländischen Literatur. Da diese nun nach einer verbreiteten Ansicht Zustände spiegelt, die früher in Süd-Germanien gegolten haben, entsteht die Frage, ob jene Stiefmuttermärchen des 12. Jahrhunderts auch im 8. in Deutschland existierten. L. zeigt ausführlich, wie das Stiefmuttermotiv in Island in seiner Bedeutung für das Märchen stark anschwillt, während es im deutschen Märchen immer mehr sinkt. Häufig ist es in Deutschland nur Eingangsformel; in „Brüderchen und Schwesterchen" (Grimm 11) beeinflußt es die ganze Handlung, wird Aktionsmotiv; anderwärts verwünscht die Stiefmutter die Kinder in Tiergestalt; dies Fluchmotiv zeigt Grimm 93 „Die Rabe", hervorgegangen aus einem Ritterroman des 14. Jahrhunderts. In Island überwiegt das Fluchmotiv, so in den aus kymrischer Quelle stammenden Svipdagsmål und in den Erzählungen von zauberkundigen Riesinnen. Neueren Datums sind die isländischen Märchen, in denen die Stiefmutter das Aktionsmotiv hergibt. Nachdem der Verf. noch Einzelzüge und das Fortleben des Motivs in der nordischen Ballade besprochen hat, kommt er zu dem Schlusse, daß das Stiefmuttermotiv in seiner heidnischen Gestalt als Fluchmotiv zusammen mit den heidnischen Göttern über Schottland und Irland nach dem Norden abgewandert ist. In der deutschen Literatur lebt es in den Dichtungen von Friedrich von Schwaben und Wolfdietrich fort. J. B.

Lüers, Friedrich: Bayerische Stammeskunde, gesammelt und bearbeitet. Jena, O. Diederichs. 214 S. 3,60 RM. — Das Buch enthält eine reichhaltige und anziehend dargestellte Sagensammlung aus Ober- und Niederbayern und der Oberpfalz, eingeteilt in die Gruppen: Die Landschaft und ihre mythischen Bewohner, Geschichtliches Leben und Christentum, Fortwirkender Beiglaube. Die Einleitung weist auf die Beziehungen zur ostgotischen Heldensage und auf Spuren des alten Götterglaubens hin, die in den Sagen von Untersberg und von christlichen Heiligen zu finden sind, und nur nebenher auf Stammeseigenheiten, die in Siedlung, Viehzucht und Brauch (Haberfeldtreiben) hervortreten. Da L. Quellenangaben als überflüssigen Ballast beiseite läßt und auch die bibliographischen Angaben auf S. 206 oberflächlich behandelt, wird nicht klar, was aus gedruckten Werken und was aus den Aufzeichnungen seiner Mitarbeiter herrührt. Zu loben sind die bildlichen Beigaben und das Namen- und Ortsverzeichnis. J. B.

Ma'aseh Book: Book of jewish tales and legends, translated from the Judeogerman by Moses Gaster. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America 1934. XLIII, 694 S. 12° in 2 Bänden. — Das 1602 zu Basel gedruckte und seitdem oft aufgelegte jüdischdeutsche Ma'aseh (d. h. Geschichten-) Buch, das uns der hochverdiente Märchenforscher Gaster in englischer Übertragung mit wertvollen vergleichenden Anmerkungen vorlegt, ist gleich den mittelalterlichen Sammlungen von Predigtmärlein (Exempla) und dem „Schimpf und Ernst" Joh. Paulis zugleich zur Erbauung und Unterhaltung bestimmt. Die 254 Kapitel sind zumeist aus Talmud, Midrasch und anderen hebräischen Quellen entlehnt und feiern nicht Helden der Tat, sondern weise Herrscher wie Salomo, eifrige Schriftgelehrte und Beweise der Mildtätigkeit oder des kindlichen Gehorsams, wobei bisweilen westdeutsche Orte (Köln, Regensburg u. a.) als Schauplatz erscheinen. Daneben finden wir auch einige internationale oder aus deutscher Volksüberlieferung geschöpfte Märchenstoffe, die ich

anführen möchte, obschon Gaster bereits auf die gelehrten Nachweise seiner hebräischen Exempla (1924; vgl. ZVfVk. 34, 158) verwiesen hat. — Kap. 39. Genosse im Paradies (Bolte-Polívka, Anm. 3, 511; 4, 326). — 53. Honi schläft 70 Jahre lang (Pauli 562). — 128. Der rechte Sohn erkannt (Pauli 835; B.-P. 4, 351, 6). — 143. Die Jungfrau mit dem Goldhaar geholt (B.-P. 3, 32; 4, 351, 8). — 144. Schlange will den Erretter töten (B.-P. 2, 420; 4, 140, 174). — 157. Baum nachts von drei Brüdern bewacht (B.-P. 1, 514). — 187. Huhn richtig verteilt (Pauli 58). — 198. Drei Weisheiten (R. Köhler, Kl. Schr. 2, 403). — 203. Gold im Kuchen verschenkt (Pauli 326). — 204. Crescentia-Sage (R. Köhler 1, 391, 582). — 208. Närrischer Prinz gewinnt eine Grafentochter. — 215. Schatzdieb überlistet (Sacchetti, Novelle 198; Chauvin, Bibl. arabe 8, 103). — 218. Mord durch Vögel offenbart (B.-P. 2, 531). — 223. Edelmütiger Räuber (R. Köhler 1, 216). — 224. Äpfel machen krank und heilen (B.-P. 1, 482, 4). — 227. Wie Kunz hinter das Vieh kömmt (B.-P. 3, 222). — 228. Frau stiehlt dem Manne den Zauberring und verwandelt ihn in einen Wolf. — 230. König geht stehlen (B.-P. 3, 393. 4, 15). — Ich vermisse die bei M. Grünbaum, Jüdischdeutsche Chrestomathie 1882, S. 446 aus der Rödelheimer Ausgabe abgedruckte Erzählung, die dem Märchen „Sechse kommen durch die ganze Welt" (B.-P. 3, 51) ähnelt.

J. B.

Marwede, Wendelin: Die Zwergsagen in Deutschland nördlich des Mains. Würzburg, Konrad Triltsch [1934]. IV, 111 S. 3,60 RM. — Fleißig und verständig mustert der Verf. die norddeutschen Sagen von Zwergen (Unterirdischen, Erdmännchen, Wichtern) und ordnet sie nach den Motiven: die Zwerge helfen den Menschen, leihen, schmieden, stehlen, erbitten Hebammendienst, vertauschen Kinder, rauben Frauen, ziehen fort. Er verzichtet grundsätzlich darauf, Sagen von anderen elbischen Wesen oder Seitenstücke aus anderen Landschaften und Ländern heranzuziehen.

J. B.

Megas, G. A.: Die Sage von Danaos und den Danaiden. S.-A. aus Hermes 68 (1933), 415—428. — Versuch, ein Volksmärchen als Grundlage der Danaidensage zu rekonstruieren, im Gegensatz zu den bisherigen, meist natursymbolischen Deutungen; Verwandtschaft mit der ZVfVk. 19 (1909), 362 von B. Chalatianz mitgeteilten armenischen Sage vom tapferen Sargis. F. B.

De Meyere, Victor: De vlaamsche Vertelselschat, verzamelt en toegelicht. 4. Bd. Dieren- en plantensprookjes. Antwerpen, De Sikkel en Santpoort, C. A. Mees 1933. 271 S. mit Illustrationen von V. Stuyvaert. Fr. 32,50. — Der großen vlämischen Märchensammlung, die zuletzt ZfVk. 1, 226 gewürdigt wurde, reiht sich noch ein stattlicher vierter Band mit 186 Tier- und Pflanzenmärchen, großenteils freilich kurzen ätiologischen Sagen, an. Wir treffen die aus Grimms Sammlung bekannten Märchen von den Bremer Stadtmusikanten, Fuchs und Wolf, Hund und Sperling, Katze und Maus, Wolf und Geislein, Wolf und Mensch, Fuchs und Katze, Zaunkönig, Scholle wieder. Nr. 313 ist die äsopische Fabel vom Löwenanteil (260 ed. Halm. Kirchhof, Wendunmut 7, 24), 332 (Schelle ins Futter der Katze) eine Abwandlung einer mittelalterlichen Fabel (Pauli, Schimpf und Ernst 634); moderner Gelehrsamkeit entstammen die Götter Wodan und Loki in Nr. 436 (zitternde Pappeln). Die Anmerkungen verzeichnen sorgsam die vlämischen Varianten und zitieren Aarnes und M. de Meyers Typenkataloge, während Aarne-Thompson und Bolte-Polívka unberücksichtigt bleiben. Zu Nr. 307 (Warum die Hunde sich beriechen) vgl. Bolte-Polívka 3, 543; zu Nr. 343 (Mond als Käse angesehen) ebda. 2, 116; zu 344 (Fuchs stellt sich tot) ebda. 2, 116. Für die ätiologischen Stücke konnten O. Dähnhardts Natursagen (1907—12) herangezogen werden. J. B.

Michel, Max: Die Volkssage bei Abraham a Sancta Clara. Leipzig, H. Eichblatt 1933. 73 S. 3,75 RM. (Greifswalder Diss. Form und Geist, Bd. 31.) — Die zahlreichen Geschichten, die Abraham entweder zu pädagogischem Zwecke oder zur Veranschaulichung und Steigerung einstreut, betrachtet er nicht als „Fabeln", sondern als wirklich, auch wo sie vom Teufel, Hexen, Gespenstern, Volksmedizin, Astrologie handeln. Er schöpft weniger aus mündlicher Überlieferung als aus etwa 200 gedruckten Quellen, die er freilich oft nur aus zweiter Hand zitiert. Besonders benutzt er die Jesuiten Drexelius, Stengelius, Delrio. Für die Gestaltung der Stoffe kommt in Betracht, daß er als Hofprediger auch die vornehmen Kreise zu gewinnen sucht.

J. B.

Pinck, Louis: Verklingende Weisen. Lothringer Volkslieder, gesammelt und herausgegeben, 3. Bd. Metz, Lothringer Verlags- und Hilfsverein 1933. 496 S. mit Bildern von Henri Bacher. 10 RM. (Schriften der Els.-Lothring. Wissenschaftl. Gesell-

schaft zu Straßburg.) — Die köstlichen beiden Bände von Pfarrer Dr. Pincks Sammlung, die wir in ZVfVk. 37, 71 und 39, 228 besprachen, haben zu einem neuen Erwachen des deutschen Volksliedes in Lothringen geführt, und von vielen Seiten, alten Sängern und Sängerinnen, auch von der Zeitungspresse ging seitdem dem Sammler neuer Stoff zu, darunter alte Flugblätter aus Saargemünd. So war es ihm möglich, ein weiteres Hundert wertvoller geistlicher und weltlicher Lieder zusammenzustellen und in den ausführlichen Anmerkungen nicht nur viele verwandte Fassungen, sondern auch neue Stücke mitzuteilen. Um von dem reichen Inhalt eine Vorstellung zu geben, verzeichne ich kurze Nachweise zu einigen Stücken. Nr. 13, 15, 19 (entsprechen Erk-Böhme Nr. 1765, 1901, 117). — Nr. 22, 25, 26, 36 (Erk-B. 194, 191, 209, 1392). — Nr. 41, 49 (Bolte-Polívka, Anmerkungen 3, 73; 3, 142). — Nr. 44, 55, 58, 75 (Erk-B. 1636, 1440, 679, 201). — Nr. 45, 50 (ZVfVk. 26, 94; 13, 224; Sitzungsb. der Berliner Akad. 1928, 642[3]). — Nr. 52 (Dichtung von Fouqué). — Nr. 76 (von Sperontes. Hoffmann-Prahl, Unsere volkstüml. Lieder 1900 S. 10). — Nr. 79, 82, 95, 100 (Erk-B. 429, 1002, 914, 1806). — Ferner in den Anmerkungen S. 341 viele Napoleonslieder (darunter Saphirs „Im Garten von Schönbronnen“). — S. 348, 378, 384, 399, 400 (Erk-B. 368, 353, 1336, 1357, 1378). — S. 403 viele Handwerkslieder, S. 434 gereimte Liebesbriefe. Die angeblich 1846 in Rußland geschehene „Rache eines Leibeigenen“ auf S. 334 geht zurück auf eine verbreitete Schauernovelle Bandellos (Novelle 3, nr. 21, 1554. Belleforest, Histoires tragiques 1570 nr. 31, Goulart, Thrésor 1610 p. 507. Harsdörffer, Mordgeschichte 1656 Nr. 185. Vgl. Roxburghe Ballads 2, 339. Varnhagen, Englische Studien 19, 163. J. Manlius, Locorum communium collectanea p. 298. Tragica 1598 p. 640. Hondorff, Promptuarium exemplorum ed. Sturm 2, 168b, 2. 1598). Die Zeichnungen des Malers H. Bacher erhalten besonderen Wert dadurch, daß sie bekannte lothringische Ortschaften, Kunstwerke und Hausrat treu wiedergeben. J. B.

Pinck, Louis: Zwölf Lothringer Volkslieder aus den „Verklingenden Weisen“, für eine mittlere Singstimme mit Klavierbegleitung bearbeitet und erläutert von Hans Joachim Moser, Frankfurt a. M., Elsaß-Lothringen-Institut 1933, XIV, 42 S. — Neu ist in dieser schönen Auswahl, der auch die Bilder von H. Bacher beigegeben sind, die Bearbeitung der Melodien, in der Moser Brahms nacheifert. Er charakterisiert in der Einleitung die Eigenart und Entstehungszeit der einzelnen Weisen, die in Tonalität und Aufbau z. T. ins 17., 16. und sogar 14. Jahrhundert zurückreichen. J. B.

Wiggin Pukui, Mary: Hawaiian folk tales, Third series. Collected and translated. Vassar College, Poughkeepsie, New York 1933. S. 123—183. (Publications of the Folklore Foundation of Vassar College No. 13.) — Diese Sammlung von 18 Sagen aus Hawaii ist eine Fortsetzung der in der gleichen Serie erschienenen Folk tales from Hawaii von Laura S. Green (1926) und der Legend of Kawelo. Das interessanteste und ausführlichste Stück sind die Abenteuer des Niauepo'o (S. 179): wie Theseus von Aithra, so wird der Jüngling von seiner Mutter entlassen, seinen unbekannten Vater zu suchen; er heiratet seine unerkannte Halbschwester, wird als Lügner von seinem Vater verbannt, aber von seinem Ahn, der bald als wunderbar emporsprossende Palme, bald als Aal erscheint, wieder belebt, während der Vater in einen Fisch verwandelt wird. Ferner führe ich an S. 129 Kamehamehas Tod, 145 die beiden Blinden, 167 das hartherzige und das mildtätige Mädchen (vgl. Bolte-Polívka 2, 211), 171 Fische verführen nachts in Menschengestalt Mädchen. Der Originaltext ist meist mit abgedruckt. J. B.

Reinke, Elisabeth: Die Truhe. Die schönsten Sagen, Märchen und Schwänke aus dem Oldenburger Land. Zweite, stark vermehrte Auflage. Oldenburg, Schwartz 1933. 327 S. 3,50 RM. — Die Neuauflage der zum ersten Male vor 10 Jahren erschienenen Sammlung verdoppelt die Zahl der ausgewählten Stücke. Die meisten von ihnen sind Strackerjans „Aberglauben und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg“, in der Willohschen Bearbeitung, entnommen; einige wurden, wie das Inhaltsverzeichnis besagt, von der Verfasserin „nach der Volksüberlieferung“ aufgenommen, worunter jedoch nicht eine unmittelbare Übernahme aus dem Volksmunde verstanden werden darf. Zu den novellistisch überarbeiteten Stücken tritt eine Reihe von Sagen in poetischer Form (von Alwin Reinke). Das Ganze ein wenig altmodisch und Erinnerungen an vergangene Zeiten weckend, wie es sich eben für den Inhalt einer „Truhe“ versteht. F. B.

Rohlfs, Gerhard: Das Fortleben des antiken Griechentums in Unteritalien. Köln, Bachem 1933. 24 S. 1 RM. (Veröffentlichungen des Petrarca-Hauses, 2. Reihe, Nr. 2.) — Auf Grund seines in langjähriger Arbeit an Ort und Stelle aufgenommenen

Materials weist der Verf. an einigen Beispielen nach, daß es sich bei den griechischen Bevölkerungsresten in Kalabrien, Terra d'Otranto und Nordsizilien um unmittelbare Nachkommen der altgriechischen Kolonisten handelt. Sogar deren dorische Stammeszugehörigkeit ist aus dem Vergleich mit dem Altgriechischen noch heute zu erweisen. Diese Reliktgebiete schwinden allmählich vor dem Italienischen immer mehr zusammen, das jedoch in seinen mundartlichen Formen zahlreiche griechische Bestandteile weiterführt, wie unter anderen aus den Karten des italienischen Sprachatlas hervorgeht. Die kleine Schrift — ursprünglich ein an der Universität Köln gehaltener Vortrag — bietet auch für die sachliche Volkskunde viel Interessantes, siehe z. B. das über die Wiegenformen S. 6 Gesagte.

Sartori, Paul: Das Buch von deutschen Glocken. Im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde geschrieben. Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1932. XII, 258 S. Geh. 10 RM., geb. 12 RM. — Der im Titel genannte Verband hatte, wie bekannt, gelegentlich der durch den Krieg geforderten Ablieferung zahlloser Kirchenglocken einen Fragebogen verbreitet, um im letzten Augenblick möglichst viel von den Überlieferungen zu sammeln, die sich an die Scheidenden knüpften. Der Erfolg war — worüber Sartori ZVfVk. 30/32 (1920/22) 113f. berichtete — nach Inhalt und Dichte der Antworten sehr verschieden und nicht immer befriedigend. Gleichwohl gelang dem mit der Bearbeitung betrauten altbewährten Kenner deutscher Volksbräuche, dem trotz seiner Jahre noch immer unermüdlich tätigen Paul Sartori, dies nach Umfang und Inhalt schöne Glockenbuch, da er in der Lage war, die ihm vorliegenden Antworten aus seinem eigenen reichen Material zu verstärken. Die Glocke ist — um den Hauptinhalt kurz anzudeuten — ein geheimnisvoll entstehendes, heiliges und beseeltes Wesen, mit mancherlei magischer Wirkungskraft begabt. Als Dienerin der Kirche begleitet sie mit wechselndem Klang den Ablauf des Werktages wie des Festjahres und das ganze Leben des Menschen; auch im weltlichen Brauch, als Sturm-, Feuer- und Gemeindeglocke hat sie ihren Platz. Auch der Humor des Volkes kommt zu Worte, besonders in allerlei Redensarten und Sprichwörtern und in den Worten, die man dem Glockenton unterlegt. Daß eine so eng mit dem Leben der Gemeinde und des einzelnen verbundene und im Dienst der Gottheit stehende mystische Stimme vor allem auch durch die Volkssagen tönt, versteht sich von selbst; leider ist auf die Glocke im Volksliede nicht in einem besonderen Kapitel eingegangen worden. Für alle die genannten Beziehungen bringt das Buch eine Fülle von Einzelzeugnissen, aus denen sich leicht mehr oder weniger festumrissene Brauch- und Vorstellungstypen hervorheben. Hoffen wir, daß sich auch bald eine geographische Auswertung ermöglichen lassen wird; zu diesem Zweck müßten freilich die Ungleichmäßigkeiten des bisherigen Aufnahmenetzes ausgeglichen werden, was durch die Organisation der Sammler für den Atlas der deutschen Volkskunde leicht zu erreichen ist. Das Buch bedeutet eine ausgezeichnete Bereicherung der Glockenliteratur und verdient gerade heute, wo die Glocken wieder klingen, weite Verbreitung. F. B.

Spamer, Adolf: Volkskunde. Sonderabdruck aus „Germanische Philologie“, Festschrift für Otto Behaghel (Germanische Bibliothek, 1. Abt., 1. Reihe, 19. Bd.). Heidelberg, Winter 1934, S. 435—481. — „Aufgabe der heutigen Volkskundeforschung ist, grob umrissen, der laufende Verfolg des geistigen und seelischen Lebens eines Volkes in seiner Ganzheit und in seinen verschiedenen Schichten und Gruppen, soweit sich deren Denken und Fühlen gemeinschaftsgebunden und primär-triebhaft erweist.“ Von dieser Grundstellung ausgehend, gibt der Verfasser einen knappen, aber in die Tiefe dringenden Bericht über den heutigen Stand unserer Wissenschaft, ihre Probleme, Methoden und Hauptwerke, wobei besonders die wertvollen Erscheinungen der jüngsten Zeit berücksichtigt werden. Von den auf die Organisation volkskundlicher Forschung bezüglichen Ausführungen ist besonders beachtenswert der Hinweis auf die Notwendigkeit „staatlicher Landesämter für Volkskunde“, unbeschadet einer gleichfalls zu erstrebenden zentralen Forschungsanstalt. F. B.

Spargo, John Webster: Virgil the Necromancer, Studies in Virgilian Legends. Cambridge, Harvard University Press. 1934. XII, 502 S. mit vielen Illustrationen. $ 5. (Harvard Studies in comparative literature 10.) — Über Vergil im Mittelalter hat Domenico Comparetti ein berühmtes, auch ins Deutsche und Englische übersetztes Buch geschrieben, das des Dichters Fortleben in der Literatur bis auf Dante und in der Volkssage schildert. S. strebt in seinem umfangreichen, auf staunenswerter Belesenheit beruhenden Werke von vornherein einem anderen Ziele zu; er will die Entwicklung der mittelalterlichen Volkssage vorführen, die aus dem gefeierten Dichter einen mächtigen Zauberer machte und seinen Ruhm mit bestehenden Denkmälern

und Örtlichkeiten verknüpfte. Nachdem er im ersten der 12 Kapitel die mit dem Policraticus des Johann von Salisbury (um 1150) beginnende Reihe der Zeugnisse aufgezählt, bespricht er die von Vergil geschaffenen Talismane (die eherne Fliege, das Ei im Castel del ovo u. a.), die Wunderkraft seiner Gebeine, deren Entfernung dem sizilischen König Roger II. 1140 die Eroberung von Neapel ermöglicht haben soll, seine magischen Statuen in Rom, und das von vielen Dichtern und Malern, zuletzt in Richard Strauß' Oper „Feuersnot" dargestellte Liebesabenteuer, bei dem der Magier im Korbe unterhalb des ersehnten Fensters hängen bleibt, aber später an der Dame eine besondere Rache nimmt. Daran schließt sich die Erzählung von der Bocca della verità und dem listigen Eide der Ehebrecherin und die Sage von der Aufbewahrung von Cäsars Asche in einer goldenen Kugel auf einem römischen Obelisken. Vor 1518 erschien das französische Volksbuch „Les faicts merveilleux de Virgille", das auch in Holland, England, Deutschland, Island Verbreitung fand. Davon unabhängig ist das um 1520 gedruckte und auf S. 453—471 wiederholte Gedicht „Von Virgilio dem Zauberer", das z. T. auf Enikels Weltchronik zurückgeht. Endlich erhalten wir über die künstlerischen Darstellungen der Virgilsagen gründliche Auskunft und viele Reproduktionen. In den wertvollen Anmerkungen (S. 317—450) wüßte ich nichts Wesentliches nachzutragen: S. 389 ein Meisterlied „Herr Vilius von astromey ze schůle gie" (Bartsch, Meisterlieder 1862 S. 146) in der Heidelberger Hs. 392, S. 96; ein Lied vom Münch und eines Schneiders Weib „Zu Ulmitz in der werden Stadt" (Berlin Yd 7852, 18; Ye 5544, 5546). — S. 390 E. H. John, Volkslieder aus dem Erzgebirge 1909, Nr. 36 „Agefihrt". — S. 421 Ein Druck des nld. Volksbuches Amsterdam, 1788 in Berlin. — S. 424 E. Dorer, Nachgelassene Schriften 2, 31—63 „Villena" (1893). O. L. B. Wolff Volksbücher 46 (Leipzig 1848): Der Zauberer Virgil. P. Heitz und F. Ritter, Deutsche Volksbücher des 15. und 16. Jahrh. 1924 S. 197. — S. 426 In der Manesseschen Liederhandschrift (v. d. Hagen, Minnesinger 4, 118 Nr. 31) ist zu Christian von Hamles Liedern ein im Korbe am Seile schwebender Liebhaber abgebildet. — S. 448 K. Immermann, Werke 11, 166 (1883) „Der Zauberer Virgilius" (Gedicht). — Vielleicht kann auch auf die Sortes Virgilianae (Teuffel, Gesch. der röm. Lit. § 231, 4) hingewiesen werden, die noch als Titel einer politischen Satire auf den jungen Ludwig XIII. von Frankreich, den Marschall d'Ancre u. a. von Pasquinius Passavanti (Veronae 1616) erscheinen. J. B.

Deutsche Volkskunst, hrsg. von E. Redslob, Bd. XIII: Baden. Text und Bildersammlung von H. E. Busse. Mit 198 Bildern. München, Delphin-Verlag (1933). Kart. 5,80, Pappband 6,80, Leinen 7,80 RM. — Es bedarf keines Hinweises darauf, daß die Volkskunstbände des Delphinverlages in einer Zeit, in der die Besinnung auf die eigene Art zur Volkssache geworden ist, ihre besonders wichtige Aufgabe haben. Das vorliegende Heft führt uns in ein völkisch und volkskundlich hervorragend ertragreiches deutsches Land. Baden mit seiner nach Stamm und Art verschiedenen Bevölkerung, der Mannigfaltigkeit seiner Bodengestaltung und der wirtschaftlichen Verhältnisse, seiner bewegten geschichtlichen Vergangenheit, liefert eine Fülle von Beispielen für die Entstehung einer durch alle jene Faktoren bestimmten, unendlich reichen Formenwelt. Gern lassen wir uns durch ihre Buntheit von dem Herausgeber führen, dem nicht nur eine umfassende theoretische und praktische Kenntnis vom Volksleben seiner Heimat, sondern auch die Gabe künstlerischer Darstellung zu Gebote steht. Die Bilder sind klug und mit Liebe ausgewählt, sie bringen Museumsgut und Zeugnisse lebendigen Volkstums nebeneinander und lenken so den Blick gleichermaßen in die Vergangenheit wie in die Gegenwart und auch in die Zukunft. Denn viel ist auch in Baden an volkskundlicher Einzelforschung noch zu leisten, trotz der verdienstvollen Arbeiten des Herausgebers, M. Walters und E. Fehrles, dem das Heft mit Recht gewidmet ist. Möge uns bald der 2. Band seiner Badischen Volkskunde beschieden sein. F. B.

De Vries, J.: Filologie en folklore. Antwerpen, Ruquoy, Delagarde en Van Uffelen 1933. 19 S. (Overdruk uit den Vlaamschen Gids, Augustus 1933.) — Auf der vorjährigen niederländischen Philologenversammlung erhob der bekannte Leidener Philolog seine Stimme, um die Fachgenossen auf die Wichtigkeit der von der Volkskunde behandelten Fragen hinzuweisen und zur Mitarbeit aufzurufen: Darf man aus Märchenmotiven in der Heldensage auf ein zugrunde liegendes vollständiges Märchen schließen? Sind die Märchen nur gesunkene Mythen? Sind sie ein altes Erbgut der Indogermanen oder erst seit 1200 in den germanischen Norden gewandert? Ist die Vorliebe für Märchen Kennzeichen einer bestimmten Geistesbeschaffenheit? Und anderes. J. B.

Weiser-Aall, Lily: En studie over sagnet om Hundekongen (Maal og Minne 1933, 134—149). — Die bewährte Verfasserin behandelt, anknüpfend an ihren Aufsatz in der Wiener Prähistorischen Zs. 19, 349—356, die bei Saxo Grammaticus und anderen Chronisten erzählte Sage von dem Hunde, den König Gunnar in Norwegen oder Eystein in Upland zum Beherrscher der Besiegten einsetzte und der später im Kampfe mit Wölfen oder Hunden fiel. Sie erblickt darin den Einfluß einer antiken Überlieferung von dem Hundekönig der Ptoembaren in Äthiopien, die durch Pyramidenmalereien in Meroë und einen bis ins 19. Jahrhundert geübten Brauch der Fazogl am Blauen Nil bekräftigt wird. Bei diesen wurde alle Jahre über ihren König Gericht gehalten und entweder er oder, wenn er schuldlos befunden war, ein Hund getötet. Auch in einem hebräischen Alexanderroman und in Nordindien wie in Südchina wird von einem Hundekönig berichtet. J. B.

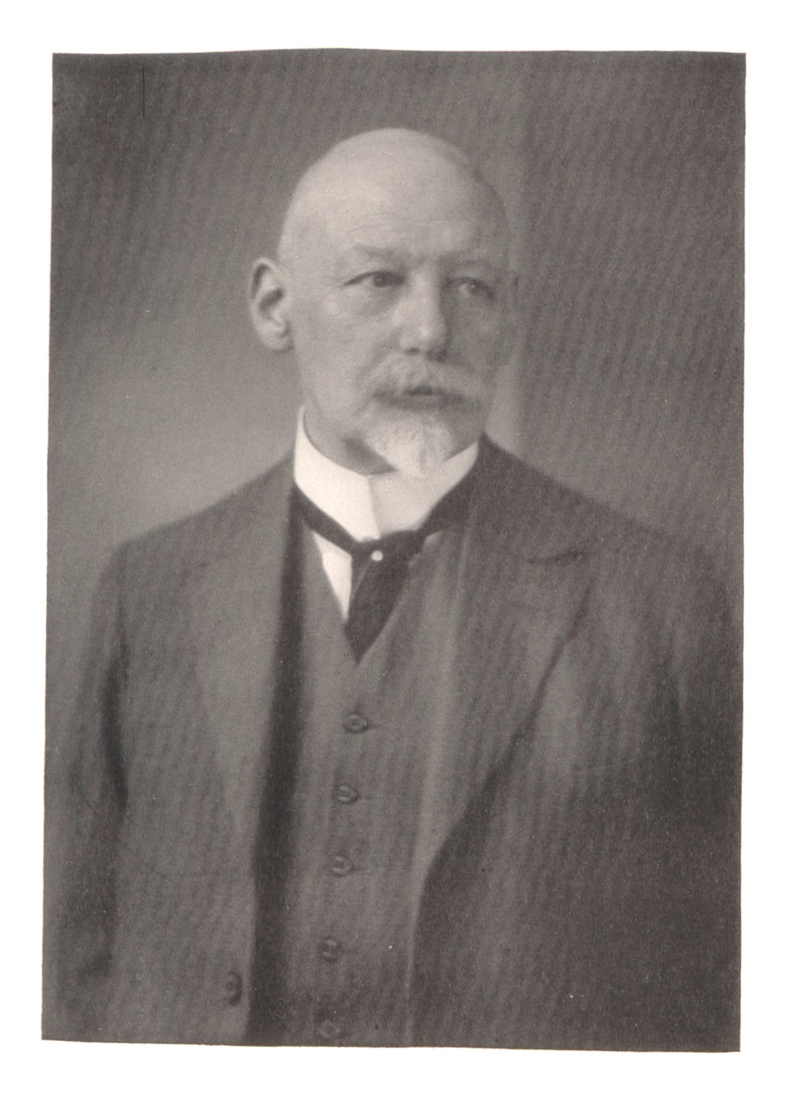
Wisser, W.: De Wunschsteen und andere Märchen, hrsg. als Festgabe zu seinem 90. Geburtstage von H. Lübbing mit seinem Bilde und zwei Federzeichnungen von E. Maaß. Oldenburg i. O., Schulzesche Verlagsbuchh. 48 S. (Der Ziehbrunnen Bd. 1.) — Die in oldenburgischer Mundart wiedergegebenen Stücke sind z. T. freie Gestaltungen trümmerhafter Überlieferung, aber wertvolles Volksgut. S. 5 De Wunschsteen (zu Bolte-Polívka, Anmerkungen 2, 455). — 14 Hans un de Ries' (Bolte-Polívka 3, 333). — 18 De Suldat un de Düwel (Bolte-P. 2, 163). — 26 De Zaubering (wie Welend in der Thidrekssaga, Thule 22, holt der Held den vergessenen Siegstein des Königs geschwind herbei). — 32 Sesam, tu dich auf (Bolte-P. 3, 137). — 41 Hans mutt Hasen höden (Bolte-P. 3, 267). — 47 Ümmer dubbelt up (wird 1717 noch von J. C. v. Eckenberg erzählt. Kroker, Mitt. der dt. Ges. in Leipzig 8, 3, 109; 1890). J. B.

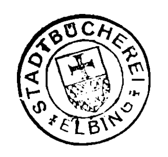
John Meier zum 70. Geburtstag.

(Mit 1 Bildnis)

Am 14. Juni 1934 vollendete Professor Dr. John Meier in Freiburg i. Br. sein 70. Lebensjahr. In ungebrochener Kraft, unermüdlich planend, schaffend und vorwärtsstrebend konnte er an diesem Tage auf ein Leben voller Arbeit, Kampf und Erfolg im Dienste der deutschen Volkskunde zurückblicken. Hätte er der Wissenschaft nichts anderes als seine Arbeiten zum deutschen Volkslied geschenkt, so würde schon dies hinreichen, um ihn in die erste Reihe der Forscher zu stellen. Ist er doch der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Erforschung dieser köstlichen Blüte unseres Volkstums. Seine Lehre vom Verhältnis des Volksliedes zum Kunstlied ist nicht allein zur anerkannten Grundlage geworden, sondern hat auch für zahlreiche andere Gebiete der Volkskunde Weg und Ziel gewiesen. Doch weit über diese wissenschaftliche Tat hinaus gehen seine Verdienste. Blickt man auf die Geschichte unserer Wissenschaft, so begegnet man zwar seit Herder und Jacob Grimm immer wieder Planungen einer umfassenden, von vielen Mitarbeitern, Gelehrten und Laien, geleisteten Sammlung der unermeßlichen Schätze volkskundlichen Gutes. Aber erst spät und oft genug als Stückwerk ist es zur Verwirklichung gekommen. Daß wir in Deutschland wenigstens für das eine Gebiet des Volkslieds über eine Sammlung verfügen, deren Reichtum in die Hunderttausende geht, ist in erster Linie Meiers Werk. Ihm ist es zu danken, daß aus bescheidenen Anfängen das Deutsche Volkslied-Archiv erwuchs, das er noch heute zielbewußt und energisch leitet, in dessen Arbeitsstätte gerade jetzt, trotz gefahrdrohender Einschränkung der Mittel, die Neubearbeitung des Erk-Böhme, die Herausgabe des großen Deutschen Volksliedswerks, in vollem Gange ist. Die Gewinnung öffentlicher Mittel für das Archiv und andere Gemeinschaftsarbeiten war nur dadurch möglich, daß die auf volkskundlichem Gebiet tätigen Vereine und sonstigen Körperschaften fast restlos in dem Verband deutscher Vereine für Volkskunde zusammengefaßt wurden. Was John Meier in den drei Jahrzehnten seiner Leitung des Verbandes an organisierender und propagandistischer Tätigkeit geleistet hat, findet — mindestens innerhalb der Geisteswissenschaften — nur wenig Vergleichbares; die neben der Volksliedsammlung laufenden Forschungsaufgaben des Verbandes, vor allem die Herausgabe der Handwörterbücher des Aberglaubens und des Märchens, die seit mehreren Jahren zu wissenschaftlichen Tagungen großen Formates ausgebauten Versammlungen des Verbandes, all das und noch vieles mehr ist im großen wie im kleinen Meiers eigenstes Werk. Er ist es auch gewesen, der im Jahre 1928 an der Verwirklichung des gewaltigen Planes eines Atlas der deutschen Volkskunde den Hauptanteil hatte. In kritischer Stunde übernahm er vor zwei Jahren die Leitung der Berliner Zentralstelle und damit des gesamten Unternehmens und hat sie trotz aller sonstigen Überlastung, trotz der Fülle der damit verbundenen Kleinarbeit, der Reisen und Verhandlungen, noch heute energisch und zielbewußt in der Hand.

Immer wieder hat John Meier betont, daß die Volkskunde unbeschadet ihrer selbstverständlich streng wissenschaftlichen Fundierung und Methode den lebendigen Zusammenhang mit dem Volke nie aus den Augen verlieren dürfe. So ist ihm der Atlas ein Werk vom Volk für das Volk, so hat er in der langen Reihe der „Landschaftlichen Volkslieder" die schönsten Stücke des deutschen Volksliederschatzes in künstlerisch verschöntem Gewande weiten Kreisen zugänglich gemacht. Wenn




STADTBÜCHEREI
ELBING

die von ihm seit Jahrzehnten geleistete Arbeit für eine gerechte Vertretung der Volkskunde auf den Universitäten, den Lehrerbildungsanstalten, der höheren Schule und der Volksschule nicht immer den gewünschten Erfolg hatte, so ist das wahrlich nicht seine Schuld gewesen.

Mit berechtigter Hoffnung erwartet die Volkskunde im neuen Deutschland unserer Tage die Erfüllung dieser Wünsche. Wenn sie wohl vorbereitet und wohlgemut an die verantwortungsvollen Aufgaben, die ihr heute gestellt werden, herangehen darf, so dankt sie dies zu einem nicht geringen Teile dem vorausschauenden und bahnbrechenden Wirken des Jubilars. Daß er seinen 70. Geburtstag in dieser Zeit reifender Ernte und neuer Saat feiern konnte, wird ihm die größte Freude gewesen sein. Möge ihm, dem Unermüdlichen, noch eine lange und gesegnete Arbeitszeit auf diesem Felde beschieden sein!

Seitens der Reichsregierung wurden Meiers Verdienste um die Wissenschaft des deutschen Volkes durch die ihm zu seinem 70. Geburtstage vom Herrn Reichspräsidenten verliehene Goethe-Medaille ausgezeichnet.

Die gesamte deutsche Volkskunde innerhalb und außerhalb der Reichsgrenzen hat ihm an diesem Tage ihren Dank und ihre Verehrung ausgesprochen; in einer stattlichen Festschrift („Volkskundliche Gaben, John Meier zum 70. Geburtstag dargebracht". Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1934) drückten ihm zahlreiche deutsche und ausländische Forscher ihre Huldigung aus. Die „Zeitschrift für Volkskunde", als das wissenschaftliche Organ des von ihm geleiteten Verbandes, stimmt von Herzen in den Chor der Glückwünschenden ein und gelobt, nach Kräften in seinem Sinne fortzuarbeiten. Fritz Boehm.

Zu Emil Sigerus 80. Geburtstag.

Ein Vorkämpfer auslanddeutscher Volkskunde und Heimatkunde, Direktor a. D. Emil Sigerus, Hermannstadt, feierte am 19. Februar 1934 seinen 80. Geburtstag. Aus diesem Anlaß ist er nicht nur von seiten seines Volkes in überaus herzlicher Weise gefeiert worden, sondern auch von zahlreichen ausländischen Heimatforschern und Kunstgelehrten. Auch das „Haus des Deutschtums" in Stuttgart ehrte den Jubilar durch Übersendung einer Ehrenkunde.

Sigerus hat sich auf dem Gebiete siebenbürgisch-sächsischer Volkskunde vor allem durch die Herausgabe der „Siebenbürgisch-sächsischen Burgen und Kirchenkastelle" (Hermannstadt 1900) und der „Siebenbürgisch-sächsischen Leinenstickereien (4 Mappen, Hermannstadt 1906, 1914, 1922, 1929) verdient gemacht. Beide Werke haben — ein Ausnahmefall in Siebenbürgen — mehrere Auflagen erlebt. Sigerus war auch Gründer des „Sebastian-Hann-Vereins für heimische Kunstbestrebungen", der ihn mit dem „Dürerbund" eng verband, besonders nachdem er in dessen Vorstand gewählt worden war. Unvergeßlichen Dank schuldet das sächsische Volk Sigerus auch für seine namhaften Schenkungen von Gegenständen aus den verschiedensten Gebieten siebenbürgisch-sächsischer Volkskunde, die — z. T. zuerst im Besitze des Karpathenvereinsmuseums — jetzt eine Zierde der volkskundlichen Abteilung des Brukenthalmuseums bilden. Von besonderem kulturhistorischen Interesse ist auch das auf eingehenden Quellenstudien fußende volkstümliche Werk des Jubilars „Vom alten Hermannstadt" (3 Bände, Hermannstadt 1922—28), dem sich einige Jahre später (1930) die „Chronik der Stadt Hermannstadt" anschloß.

Klausenburg. Luise Netoliczka.

Nachrufe.

Kaarle Krohn †.

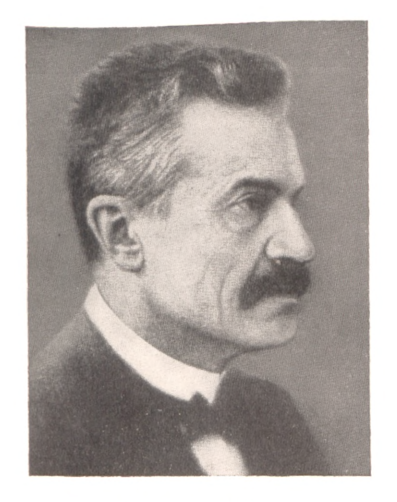
(Mit 1 Bildnis.)

Am 19. Juli 1933 starb bald nach Vollendung des 70. Lebensjahres der um die vergleichende Märchenforschung hochverdiente Professor Kaarle Krohn im südfinnischen Kirchspiel Sammatti, wo er seine Sommererholung gesucht hatte. Die Richtung seiner Studien empfing er von seinem Vater Julius Krohn (1835—1889), der Nachkomme eines aus Rügen eingewanderten Deutschen war, sich als Student der nationalen Bewegung Finnlands angeschlossen hatte und ein Bahnbrecher auf dem Gebiet der finnischen Literaturgeschichte, namentlich der Geschichte der von Elias Lönnrot aus dem Volksmunde gesammelten Kalevala-Lieder wurde. Ihm ergab die genaue topographische Anordnung der vielen Tausende von Aufzeichnungen, daß die ursprünglichsten Fassungen bei den Westfinnen zu finden seien und ausländische Beeinflussung erkennen ließen. Und im Gegensatz zu Jacob Grimms Vortrag über das finnische Epos (1849) leitete Krohn die Lieder nicht aus uralten Göttermythen, sondern aus historischen Begebenheiten und zum Teil aus katholischen Vorstellungen her. Das zweite Gebiet, dem sich Krohn als Vertreter der Erforschung der finnischen und vergleichenden Volksdichtung an der Universität Helsinki (1888—1928) widmete, war die Märchenforschung. Schon 1888 und 1891 erschienen seine Untersuchungen über die Tiermärchen „Bär (Wolf) und Fuchs“ und „Mann und Fuchs“. 1907 regte er dänische, schwedische und deutsche Kollegen zur Stiftung eines internationalen Forscherbundes Folklore-Fellows an, der volkskundlichen Arbeiten Beistand gewähren sollte und statt einer Zeitschrift mit Unterstützung der finnischen Wissenschaftsakademie Einzelhefte (FF-Communications; seit 1910 110 Nummern) herausgab. Seinen Schüler und Freund Antti Aarne veranlaßte er, ein Register der Märchentypen (FFC. 3) zu entwerfen, nach welchem der Märchenvorrat der einzelnen Nationen geordnet werden konnte. 1926 schilderte Krohn in einem Buche „die folkloristische (sog. finnische) Arbeitsmethode“ (vgl. ZVfVk. 35—36, 215f.), 1931 gab er eine Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung (FFC. 96); 1922 erschien seine Skandinavisk Mythologi. Was er sonst als Sekretär der Finnischen Akademie der Wissenschaften, als Präsident der Finnischen Literaturgesellschaft und in anderen Ämtern geleistet hat, kann hier nicht geschildert werden. Wärmsten Dank aber und dauerndes Gedächtnis schuldet ihm die Wissenschaft der Volkskunde. J. Bolte.

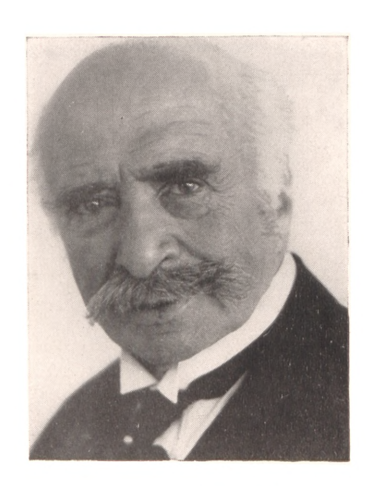
Max Friedlaender †.

(Mit 1 Bildnis.)

Am 2. Mai 1934 ist der Musikforscher Prof. Dr. Max Friedlaender im 82. Lebensjahre aus diesem Leben abgerufen worden. Zwar war er schon länger von schweren Leiden gequält; aber noch 4 Wochen zuvor traf ich ihn so munter, daß er mit mir auf der Straße in Eichkamp spazierte und mit den Nachbarskindern freundliche Zwiesprache pflog. Es war dieselbe warmherzige, gütige, jeder Förmlichkeit fremde



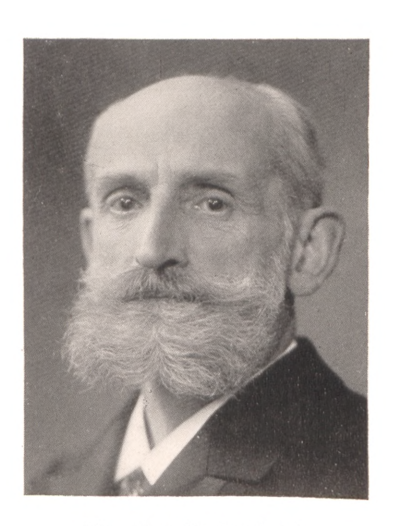
Kaarle Krohn †.



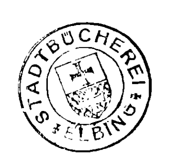
Max Friedlaender †.



Ferdinand Wrede †.



Theodor Zachariae †.


STADTBÜCHEREI
ELBING

Art, die ihm auch in der Universität die Herzen der Hörer gewann und die wohl ein Erbstück seiner schlesischen Heimat war.

Max Friedlaender war am 12. Oktober 1852 in Brieg geboren und widmete sich nach dem Abschluß der Schullaufbahn dem Kaufmannsberufe, für den er wohl wenig Neigung empfand. Er ging zunächst nach Breslau, dann nach Hamburg und Manchester. Aber die Musik lockte ihn immer mehr; er ließ in London seine schöne Baßstimme von Manuel Garcia ausbilden, trat als 28jähriger in den Londoner Montagskonzerten auf und wurde, nachdem er in Frankfurt a. M. unter Julius Stockhausen weiter studiert hatte, ein beliebter Konzertsänger, der auch in Wien bei Brahms freundliche Aufnahme fand. 1883 ließ er sich in Berlin nieder, um hier unter Philipp Spitta seinem Lieblingsgebiete, dem deutschen Liede, gründliche historische Erforschung zu widmen. 1887 (also 35jährig) wurde er in Rostock unter Kretzschmar mit einer Arbeit zur Biographie Franz Schuberts, des damals fast ganz vergessenen und vernachlässigten Liedmeisters, zum Doktor promoviert. 1894 habilitierte er sich in Berlin als Privatdozent für Musik. Für den Leipziger Musikverlag Peters veröffentlichte er Textrevisionen der Lieder Schuberts, Schumanns, Mendelssohns, Loewes u. a. Der deutschen Hausmusik diente er 1886 durch seine „100 deutschen Volkslieder“, für die ihm Brahms gegen 20 von F. W. Arnold im Siebengebirge gesammelte und bisher ungedruckte Stücke zur Verfügung gestellt hatte. Wilhelm Scherer wollte eine Vorrede dazu schreiben, wurde aber durch seinen frühen Tod daran verhindert. 1892 gab er ein in gleicher kritischer Weise bearbeitetes und mit Anmerkungen versehenes Kommersbuch heraus. 1902 folgte ein umfängliches, schwer gelehrtes Werk „Das deutsche Lied im 18. Jahrhundert“, dem Andenken W. Scherers und Phil. Spittas gewidmet; der 1. Band eine eingehende Charakteristik der musikalischen Sammlungen, der 2. ein Verzeichnis dieser Dichter und ihrer Komponisten enthaltend.

Die Anerkennung dieser grundlegenden Leistung war allgemein, und als kurz darauf der Kaiser den Plan faßte, für den deutschen Männergesang die Lieder festzustellen, „die jedem Deutschen ans Herz gewachsen sind, die in ewiger Jugendschönheit und Frische den zerstörenden Wirkungen der Zeit Trotz geboten haben und bieten werden, solange die deutsche Zunge klingt“, da war es nur natürlich, daß die Leitung der Arbeitskommission, wenn auch unter dem Vorsitz des Freiherrn Rochus v. Liliencron, unserm Freunde zufiel. Wie das 1907 vollendete Werk begrüßt wurde und bei dem großen Sängerfest zu Frankfurt a. M. 1910 seine Probe bestand, ist bekannt. 1915 erschien das ähnlich eingerichtete Volksliederbuch für gemischten Chor, für das 20000 Gesänge durchgesehen werden mußten, und nach langer Pause 1929 das dreibändige Volksliederbuch für die Jugend. Kleinere Sammlungen gingen daneben her, illustrierte alte und neue Lieder, Heimatklänge für unsere Kriegsgefangenen. Einzeluntersuchungen, die seinen Spürsinn und sein Finderglück bewährten, widmete Friedlaender z. B. dem Marlborough-Liede (1924), dem Crambambuli-Dichter Wittekind, den Volksliederkompositionen von Corona Schroeter (1902). An den deutschen Volksliedern von Brahms, die auf der älteren Sammlung von Kretschmer und Zuccalmaglio beruhen, wies er nach, daß hier z. T. Melodien von Reichardt und Zuccalmaglio benutzt sind (1902). Eine stilkritische Untersuchung der Volkslieder Zuccalmaglios (1918) ergab, daß dieser begabte Dichter und Musiker volkstümliche Motive künstlerisch weitergestaltet hat.

Auf die Tätigkeit in der Volksliedkommission, der Einrichtung eines Melodienarchivs in Berlin (Leiter Prof. Mersmann), das dem Textarchiv John Meiers in Freiburg i. Br. an die Seite trat, kann ich nicht näher eingehen.

Daneben zogen ihn natürlich seine Vorlesungen immer wieder zur Vertiefung in die künstlerische Individualität der großen Musiker, die er seinen Hörern anschaulich und eindringlich vorzuführen verstand; er untersuchte Goethes Verhältnis zur Musik und die Vertoner seiner Dichtungen; er gab eine Einführung in Brahms' Gesänge (1922) heraus. Und so wirkte es sinnig und reizvoll, als in einem an seinem 70. Geburtstage aufgeführten Festspiel sich die beiden Musen des Kunstliedes und des Volksliedes um die Verdienste des Gefeierten stritten; dann freilich trat Franz Schu-

bert, dem seine Doktorarbeit gegolten hatte, in eigener Person auf und fragte ihn scherzhaft vorwurfsvoll: „Aber wo bleibt mei Biographie?“ Und diese lustige Mahnung wirkte so, daß Friedlaender 1928 wirklich eine „Skizze seines Lebens und Wirkens“ herausgab. Ein Schubertsches Adagio war auch das letzte Tonstück, das er auf seinem Sterbebette vernahm. Tätig blieb er bis an sein Ende. Schmerzlich empfand er nur, daß sein Werk über Goethe in der Musik, das im Goethejahr 1932 im Inselverlage erscheinen sollte, und die für die Denkmäler deutscher Tonkunst in Bayern fertiggestellte Ausgabe von V. Rathgebers Augsburgischem Tafelkonfekt wegen der schwierigen Lage des Buchhandels nicht zum Drucke gelangte. Dem Berliner Verein für Volkskunde war dieser Meister der Volksliedforschung stets ein hilfsbereiter Freund und Berater. Sein Gedächtnis wird auch bei uns fortleben.

J. Bolte.

Ferdinand Wrede †.

(Mit 1 Bildnis.)

Am 19. Februar 1934 starb in Marburg a. d. L. Ferdinand Wrede. Im vergangenen Jahr konnte er unter Anteilnahme der gesamten germanistischen Welt seinen 70. Geburtstag begehen. Eine Persönlichkeit von unvergeßlicher Eigenart ist dahin.

Als der preußische Staat 1887 den Sprachatlas aus den schöpferischen Händen Georg Wenkers nahm und ihn verstaatlichte, trat Wrede seinen Dienst am Sprachatlas an, und als Wenker im Jahre 1911 starb, wurde er Direktor des Sprachatlasinstituts, das in der Nachkriegszeit den Titel „Zentralstelle für den Sprachatlas des Deutschen Reichs und deutsche Mundartenforschung“ erhielt. Nach seiner vor wenigen Jahren erfolgten Emeritierung wurde diese Zentralstelle, in Verkennung ihres Wesens und Wertes, einem Nichtgermanisten unterstellt. Da behielt Wrede trotz seiner schwankenden Gesundheit die eigentliche Leitung selbstlos bei, bis er sie endlich im Jahre 1933 dem von ihm selbst gewünschten Nachfolger übergeben konnte.

Die Publikation des Sprachatlas ist Wredes Lebensziel gewesen. Ihre Verwirklichung begann 1926. 6 Lieferungen konnten erscheinen, als das Reich ihr die Hilfe entzog. Die nationalsozialistische Regierung hat jedoch vor wenigen Monaten die Weiterführung der Publikation durchgesetzt, die Arbeit ist neu aufgenommen. Diese beiden Lösungen bedeuteten, nach jahrelangen bitteren Kämpfen, Erfüllung und zuversichtlichen Abschluß seines Lebenswerkes.

Zwei Jahrzehnte hat Wrede das Hessen-Nassauische Wörterbuch betreut, das mit dem Sprachatlas unter einem Dache lebte, und das alle Spuren der von ihm begründeten Arbeitsmethode trägt. Das Kartell der deutschen Mundartwörterbücher, das an der Zentralstelle seinen Mittelpunkt hat, hat er sorglich gefördert und die regelmäßigen Wörterbuchkonferenzen traditionell eröffnet und geleitet.

Die rund 30 Bände der „Deutschen Dialektgeographie“, deren Herausgeber er war, die 72 Sprachatlasdissertationen, die er zum glücklichen Abschluß brachte, sind ein Spiegel der zähen Kleinarbeit, die er an seinen Schülern leistete. Er war der große „Lehrer“ schlechthin. Die Schlichtheit und Geradheit seines Wesens hat sich mit der Klarheit seines Denkens und der Freude an seiner Sprachatlasarbeit so innig verbunden, daß nahezu ein Zauber von ihm ausging, wenn er lehrte. Seinen engeren Mitarbeitern war er ein zuverlässiger Helfer, ein gütiger Freund.

Wrede ist nicht nur ein gütiger Freund gewesen, sondern auch ein temperamentvoller Streiter. Wo hier und da dem Sprachatlasgedanken ein Angreifer erwuchs, stand er wehrhaft auf und führte eine scharfe Klinge. Aber mehr als der Erfolg in diesen Gefechten krönte die Anerkennung und Bewunderung der Welt dies arbeitsreiche Leben. Die Marburger Zentralstelle ist zum Treffpunkt der Germanisten des In- und Auslandes geworden. Der geographische Gedanke hat in fast allen zivilisierten Ländern Fuß gefaßt, Sprachatlanten werden überall angelegt, zum Teil nach dem Muster des deutschen, der der erste überhaupt gewesen ist.

Wie Wenker der Begründer des Sprachatlas war, ist Wrede sein großer Interpret geworden. So fruchtbar und lebendig gestaltete er die geographische Methode, daß

sie auch auf verwandte Disziplinen übergriff. Der Atlas der deutschen Volkskunde wäre nicht denkbar ohne die Ausbildung der geographischen Methode am Sprachatlas, und es ist bezeichnend, daß der bedeutendste Wredeschüler, Th. Frings, als erster die geographische Methode auf volkskundliche Stoffe anwandte und daß er zu den wichtigsten Förderern des Volkskundeatlasgedankens gehörte. Aber auch Wrede selbst hat an seiner Wiege gestanden und das junge Unternehmen durch Rat und Tat gefördert.

Neben all diesen großen Lehr- und Organisationsaufgaben, neben dem schweren Ringen um den Bestand der Zentralstelle in Marburg hat sich in Wrede immer der schöpferische wissenschaftliche Geist geregt und sich 1924 zu einem letzten großen Gedanken Bahn gebrochen: er schilderte an Hand der Sprachatlaskarten das Wesen der deutschen Sprache seit anderthalbtausend Jahren als einer Mischung aus westgermanischer Ureinheit und ostgermanisch-gotischem Einschlage.

Am letzten Wegesende ein siegreicher Kämpfer, wurde er jäh von einem schmerzlosen Tod heimgeholt. Das tröstet uns in unserer Trauer.

Berlin. Anneliese Bretschneider.

Theodor Zachariae †.

(Mit 1 Bildnis.)

Am 5. Mai 1934 starb Geheimrat Dr. Theodor Zachariae, Professor für Sanskrit und Sprachvergleichung an der Universität Halle. Am 3. Februar 1851 in Groß-Kmehlen (Prov. Sachsen) als Sohn des Byzantinisten K. E. Zachariae und Enkel des namhaften Juristen K. S. Zachariae von Lingenthal geboren und in Schulpforta vorgebildet, studierte er in Leipzig und Göttingen klassische Philologie und Sanskrit, promovierte 1875 in Göttingen und ergriff nach mehrjährigem Studienaufenthalt in England die akademische Laufbahn. Im Herbst 1879 habilitierte er sich in Greifswald und erhielt dort 1883 den Professortitel; 1890 wurde er außerordentlicher und 1921 ordentlicher Professor in Halle, wo er bis zu seiner in demselben Jahre erfolgten Emeritierung lehrte. Seine Hauptarbeit war der indischen Lexikographie gewidmet, neben Ausgaben wichtiger Quellenwerke veröffentlichte er „Beiträge zur indischen Lexikographie“ (1883) und „Die indischen Wörterbücher“ (1897). Daneben verfaßte er eine große Anzahl von Aufsätzen über sein Spezialgebiet, außerdem aber — und zu einem nicht geringen Teil — über religionswissenschaftliche und volkskundliche Themen; die wichtigsten von diesen vereinigte er 1920 in dem Bande „Kleine Schriften zur indischen Philologie, zur vergleichenden Literaturgeschichte, zur vergleichenden Volkskunde“ (Bonn und Leipzig, K. Schroeder); auch nach diesem Zeitpunkt hat er eine Reihe von Arbeiten veröffentlicht. Seine Freundschaft mit J. Bolte veranlaßte ihn, die Mehrzahl seiner nicht rein indologischen Aufsätze in der „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ zum Abdruck zu bringen; von den 37 Artikeln dieser Art, die er in die „Kleinen Schriften“ aufnahm, sind nicht weniger als 21 dort erschienen, die Jahrgänge 1920—1931 enthalten noch 5 weitere.

Zachariaes Beiträge gehören ohne Zweifel zu den wertvollsten unserer Zeitschrift. Aus den verschiedensten Gebieten und aus z. T. schwer zugänglichen Quellen brachte er mit strenger Auswahl und Kritik eine geradezu überwältigende Fülle von Vergleichsmaterial zusammen. Stets vorsichtig in der Aufstellung endgültiger Ergebnisse beleuchtet er in überaus klarer, vielseitiger und bis ins letzte genauer Darstellung die Probleme und gibt durch seine Literaturnachweise fruchtbare Anregung und Wegweisung zu weiteren Untersuchungen. Reichstes Wissen, Strenge und Treue in der Forschung, tiefste Bescheidenheit und selbstlose Güte vereinten sich in Zachariae zum Bilde eines großen Gelehrten und edlen Menschen, dessen Lebenswerk auch für unsere Wissenschaft von unvergänglichem Wert ist.

Aufsätze Zachariaes in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde: Zur 15. Erzählung des Siddhi-Kür 9, 336f.; 10, 100—102; 13, 216—218. — Zu Goethes Parialegende 11, 186—192. — Und wenn der Himmel wär Papier 11, 331. — Durchkriechen als Mittel zur Erleichterung der Geburt 12, 110—113. — Die Parialegende bei Bartholomäus Ziegenbalg 12, 449 bis 456; 13, 218f. — Zur indischen Witwenverbrennung 14, 198—210, 302—313, 395—407; 15, 74—90. — Zum Doktor Allwissend 15, 373—379. — Indische Märchen aus den Lettres édifiantes et curieuses 16, 129—149. — Zur Geschichte vom weißen Haikar 17, 172—195. — Die Aufgabe, Stricke aus Sand zu winden 17, 461. — Ein merkwürdiger Fall von Durchziehen 17, 315. — Die weissagende indische Witwe 18, 177—181. — Das Dach über einem Sterbenden abdecken 18, 442—447. — Das Vogelnest im Aberglauben 19, 142—149. — Scheingeburt 20, 141—181. — Etwas vom Messen der Kranken (Der rohe Faden) 21, 151—159. — Abergläubische Meinungen und Gebräuche des Mittelalters in den Predigten Bernardinos von Siena 22, 113—134, 225—244. — Das kaudinische Joch 24, 201—206. — Rätsel der Königin von Saba in Indien 24, 421—424. — Ein salomonisches Urteil (Gesta Romanorum Nr. 196) 25, 314—326. — Ihr sagt es, nicht ich 25, 402—408. — Zur Erzählung „Baumerbe" 26, 85—88. — Zu Markolfs Nachtwache mit Salomo 30, 49—55. — Niccolao Manucci als Geschichtenerzähler 33/34, 69—81. — Etwas vom Binden, Sperren und Einkreisen 35/36, 149—164. — C. H. Tawney, Ocean of story, hsg. v. N. M. Penzer N. F. 1, 299—306. — Indische Parallelen zu König Lears Fragen an seine Töchter N. F. 3, 141—147.

Fritz Boehm.

Erklärung.

Im letzten Heft der „Zeitschrift für deutsche Philologie" (Jg. 59, Heft 1) ist aus der Feder von Lutz Mackensen (Riga) eine Besprechung meines Buches „Deutsche Volkskunde" (Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin) erschienen, zu der ich einige Worte zu sagen habe. Die Vorwürfe — auf solche ausschließlich beschränkt sich die Besprechung — behaupten im wesentlichen: 1. daß das Buch ein wissenschaftliches Werk sein wolle, ohne den Ansprüchen eines solchen zu genügen, 2. daß der Text „uneingestanden" von anderen Autoren abhängig sei, „mit fremden Pferden pflüge". Wenn dieser Vorwurf in dem von M. behaupteten Sinn zuträfe, wäre es allerdings ein sehr schwerer. Die Quellenfrage kann aber nur im Zusammenhang mit der ganzen Anlage und Art des Buches betrachtet werden.

Ich gebe zu, daß ich im Vorwort die Möglichkeit des Mißverständnisses nicht ganz vermieden habe, und daß in einem, der nur dieses liest, die Meinung entstehen kann, ich hätte hier ein wissenschaftliches Handbuch der Volkskunde vorlegen wollen, das sich an den Gelehrten wendet. Im Untertitel „Von Siedlung, Haus und Ackerflur, von Glaube und Brauch, von Sage, Wort und Lied des deutschen Volkes" ist jedoch für den, der sehen will, gesagt, daß es sich um eine Schilderung und kein Lehrbuch handelt. Ferner ist es wohl kein unbilliges Verlangen, daß ein Buch auch nach den Absichten beurteilt werde, die im Werk selbst breit und unmißverständlich zum Ausdruck kommen. Wer das — schon in der Ausstattung „unwissenschaftliche" — Buch aufschlägt, sieht, daß es für eine „Buchgemeinschaft" geschrieben ist, für die nicht Forschung, sondern volkstümliche Darstellung bisheriger Ergebnisse Programm ist. M. verneint die Berechtigung einer solchen Darstellung allerdings grundsätzlich (S. 96 der Rez.). Andere werden sie zugeben. Für Leser, von denen viele von dem Gegenstande noch nichts gehört haben, die zur Betrachtung und Wertschätzung volkskundlicher Dinge erst angeregt und aufgemuntert sein wollen, entfällt jeder wissenschaftliche Apparat in Gestalt von Sperrungen, Anmerkungen und Literaturangaben. Nun sagt M. selbst: „Man wird billigerweise von einem Gelehrten, der heute eine gesamtdeutsche Volkskunde verfaßt, nicht erwarten dürfen, daß er dabei nur auf eigenen Sammlungen fußt" (S. 96 der Rez.); um wieviel weniger kann dies verlangt werden von einem Werk, das sich dem objektiven Betrachter fast Seite für Seite als Anschauungs- und Lesebuch gibt. Daß es mit fremden Sammel- und Forschungsergebnissen arbeitet, ist fast Seite für Seite kundgetan. Die Behauptung M.s trifft nicht zu, daß dem Buch „irgendeine Andeutung über sein Verhältnis zu den Quellen" fehle. Von S. 1—100 sind bei Zitaten und wesentlichen Gedankengängen folgende Namen 83 mal genannt: Andree, Arnold, Beschorner, Bethge, Brenner, Brückner, Fehrle, Fox, Helbok, Henning, Heyne, Kötzschke, Kuhfahl, Lauffer, Lindner, John Meier, Meitzen, Meringer, Elard Hugo Meyer, Naumann, Peßler, Ranck, Schiffmann, Schlüter, Schröder, Schwab. Auf den Raum dieser 100 Seiten entfallen aber außerdem 80 zum Teil halb- bis ganzseitige Abbildungen. Am zweithäufigsten nenne ich Elard Hugo Meyer bei direkten Zitaten und auch bei indirekten, aber gedanklich wesentlichen Entlehnungen. Auf den S. 26—33 z. B. nenne ich E. H. Meyer an sechs Stellen! Ist damit die Abhängigkeit von diesem Gelehrten und dessen Arbeiten böswillig verschwiegen? Jede einzelne und oft nur leicht umstilisierte, oft aber auch mit Absicht ver-

änderte und ergänzte[1]) Entlehnung von Sammelstoff auszuweisen, dazu hielt ich mich aus dem populären, lesebuchartigen und kompilatorischen Charakter des Buches heraus nicht für verpflichtet; schon deshalb nicht, weil ich, strenggenommen, nicht gewußt hätte, ob ich E. H. Meyer oder etwa W. Mannhardt oder A. Meitzen usw. zitieren sollte. E. H. Meyer hat bekanntlich in der Einleitung seiner volkskundlichen Gesamtdarstellung von 1897 auf seine Quellen zum Teil hingewiesen, im Buch selbst aber die Entlehnungen so gut wie durchgehend weder durch Zitat noch durch irgendeine Anmerkung vom eigenen abgehoben. Vielleicht unterzieht sich jemand der Mühe einer quellenvergleichenden Ausgabe. Für die Mehrzahl der Quellen begnügt sich E. H. Meyer — und, wie ich sage, mit Recht — mit dem Hinweis der Einleitung: „Fachleute werden außerdem bemerken, daß die volkswirtschaftliche Literatur in ziemlichem, die volkstümliche und volkskundliche in weitem Umfange benutzt worden ist“ (1. Ausg. S. VI). Diesem Hinweis stehen — obwohl ich keinen „Führer“ für die „Germanisten“ (1. Ausg. S. III) geben wollte — meine zahlreichen Namennennungen im Text wohl gleichwertig gegenüber.

Ein Volksbuch wollte ich schreiben. Diese Absicht wird ausgewiesen durch den Stil der Darstellung, der sich längere Schilderungen, Improvisationen und novellistische Exkurse (vgl. Eingang zum Kapitel „Haus“ S. 35ff.) erlaubt, durch die zahlreichen, illustrierenden Zitate aus fremden Werken, durch die Fülle der belehrenden und unterhaltenden Beispiele (M. selbst übersieht nicht, daß im Abschnitt „Rätsel“ von 13 Seiten 10 Seiten Beispiele enthalten, er unterlegt mir aber eine andere Absicht), endlich durch rund 300 Abbildungen, die M. ganz verschweigt, deren Anschauungswert aber bei der großen Seltenheit volkskundlicher Bildwerke von anderen Beurteilern dankbar anerkannt wird. Schließlich suchte ich das Volkstum der Gegenwart lebendig darzustellen, indem ich mich auf die Sammlungen des Atlas der deutschen Volkskunde und besonders auf meine Kenntnis des heimatlichen Volkstums bezog. Daß sich letztere stark und im anregenden Sinne bemerkbar macht, wird von anderen Beurteilern nicht geleugnet.

Art und Absicht des Buches sind erkennbar. Die einfachen Leser, aber auch Organisationen, denen unmittelbare Volktumspflege obliegt, haben sie erkannt. Auch volkskundliche Gelehrte besten Namens haben sie erkannt und anerkannt. Man kann ein Buch zu verstehen oder mißzuverstehen suchen.

Noch eine Bemerkung zum Schluß. Aus M.s Hinweis auf den „jungen Berliner Gelehrten“ hat man eine Anspielung herauslesen wollen, als ob die besprochene populäre Arbeit mit meiner Habilitation in Zusammenhang stehe. Da ich mich seit 1928, seit meiner Mitarbeit am Atlas der deutschen Volkskunde, ganz diesem Gebiet zugewendet habe, konnte ich meine übrigens nicht fruchtlos gebliebenen Goetheforschungen nicht fortsetzen, sondern habilitierte mich mit einer nicht ganz kleinen Arbeit, die die mythischen Vorstellungen und Erlebnisse des Kindesalters geschichtlich, geographisch und psychologisch untersucht. Ich empfehle das Werk M. schon jetzt zu schärfster Kritik. Dieses Buch soll der Forschung nützen. Die gerügte „Volkskunde“ schrieb ich im wesentlichen in den Jahren 1929—1931 aus Freude an volkstümlicher Darstellung und um die Existenz von Menschen, die mir am nächsten sind, zu sichern. Das Leben eines Stipendiaten mit größerer Familie hat die Eigenart, neben wissenschaftlicher Forschung zuweilen noch Nebenarbeit zu verlangen.

Berlin. Richard Beitl.

---

[1]) In Süddeutschland z. B. wird das Kind tatsächlich nach dem Heiligen des Tauftages benannt; zu S. 91 der Rez. Die „altmodischen Kenningar“ muß M. auf eigene Rechnung nehmen; in meinem Buche (S. 392) steht „altnordische“!

Die Frühform des Ländlers.

Von Richard Wolfram.

(Mit 4 Abbildungen.)

Die Tanzform, die wir als besonders deutsch empfinden, ist unstreitig der Ländler. Zumindest gilt dies für Österreich und das südliche und westliche Deutschland (einschließlich der Rheinlande, Hessens und Thüringens). Gesamteuropäische Bedeutung erlangte er durch den Walzer, der bereits seit mehr als anderthalb Jahrhunderten die Ballsäle beherrscht und unvergängliche musikalische Schöpfungen mit seinem Namen verbindet. Entwicklungsgeschichtlich ist der Walzer nichts anderes als die Rundtanzfigur in enger Fassung, die den Ländler, wie die entsprechenden Werbetänze bei anderen Völkern (Springar in Norwegen, Csardás in Ungarn), krönt. Dieser Rundtanz beim Ländler ist nicht etwa Walzereinfluß, sondern der logische Höhepunkt, auf den alles zustrebt[1]). Er wurde aus dem Rahmen des Werbetanzes gelöst und zu einem eigenen Tanz ausgestaltet, der in städtischer Umwelt (Wien) eine starke Beschleunigung seines Tempos erfuhr, die ihm ursprünglich fremd war. Wir können dies an der Musik verfolgen und finden diese Entwicklung auch durch Zeugnisse der Zeitgenossen bestätigt. Der Mathematikprofessor Anton Vieth (1763—1836) bemerkt in einem Briefe, daß der Nationalgesellschaftstanz der Deutschen der Walzer ist, der freilich dem ruhigen Charakter unseres Volkes durch seine übergroße Raschheit unangemessen erscheint: „Was die raschen Bewegungen betrifft, so ist zu bedenken, daß der Tanz auf unseren Bällen viel wilder getanzt wird, als er eigentlich dem gehörigen Tempo gemäß getanzt werden sollte ... Jenes wilde Umherschleudern und wilde Springen liegt unstreitig nicht im Charakter des Walzers, sondern im Charakter unserer Herren und Damen“[2]). In seinem „Wörterbuch der deutschen

[1]) Der Rundtanz in geschlossener Fassung ist keine Erfindung des Walzers, obwohl er zunächst Sensation und moralische Entrüstung erregte, als er in dieser Form die gute Gesellschaft eroberte. Rasch drehenden Rundtanz besitzt auch der norwegische „Springar“, jedoch mit ganz anderen Schritten als beim Walzer. Ferner die schwedische Hambopolska (seit 1650 belegt). Schließlich kann auch an die „Volta“ erinnert werden.

[2]) Zit. bei F. Lange, Der Wiener Walzer, Urania-Bücherei Bd. 18 (Wien 1917), S. 24. Im „Journal des Luxus und der Moden“ (1797, S. 290) heißt es: „Dagegen übertrifft der Wiener Walzer alles an wilder Raschheit; gewöhnlich löst sich der Dreher in denselben auf; seltener tanzt man ihn allein.“ Der rasche Walzer folgte also auf den langsamen Dreher wie der Schleunige auf den Ländler.

Sprache" (1807—10) sagt J. H. Campe hingegen vom „ländlern": „im Kreise sich langsam drehend herumtanzen, auch Drehen zum Unterschied von Walzen und Schleifen, welches schnellere Tänze dieser Art sind. Man sagt dafür auch länderisch tanzen". Die Bauern hatten also den ruhigen Tanz beibehalten.

Wie überhaupt in der methodischen Tanzforschung stehen wir auch bei diesem unseren Nationaltanz beschämenderweise eigentlich noch am Anfang. Es gibt fast ebenso viele Theorien über die Herleitung des Ländlers und Walzers sowie das Verhältnis der beiden Tänze zueinander, wie sich Gelehrte mit dieser Frage beschäftigt haben. Fast alle stützen sich aber nur auf Vermutungen mehr oder weniger subjektiver Art. Das Problem ist deshalb besonders schwierig, weil die choreographischen Nachrichten gänzlich versagen. Wir besitzen eine verwirrende Fülle von Tanznamen ohne nähere Angaben. Auch die Melodieaufzeichnungen sind spät und entstammen z. T. anderen Sphären, wie Beethovens „Deutsche Tänze", die den höfischen Formen beizuzählen sind. Was unter den Bezeichnungen „Dreher", „Schleifer", „Deutscher", „Langaus" usw. zu verschiedenen Zeiten verstanden werden muß, gibt vorläufig jeder Vermutung Raum. Denn alle diese Namen werden zur Schablone und scheinen im Laufe der Entwicklung auf mehrere Tanzarten angewandt worden zu sein. Die Nachrichten in den Wörterbüchern des 19. Jahrhunderts, die man mit Vorliebe herangezogen hat, um die Entstehungszeit der Tänze festzulegen und ihren Charakter zu bestimmen, können nur wenig helfen. Es wird sich im Laufe dieser Untersuchung zeigen, daß die Tänze schon lange vorhanden waren, ehe sie lexikalische Beachtung fanden. Zudem stammen diese Belege aus einer Zeit, wo der Walzer bereits seinen Siegeszug angetreten hatte. Fast alles ist da schon auf diesen Tanz und seine Abarten zu beziehen und ergibt keineswegs das ursprüngliche Bild. Ein Schulbeispiel für unsere Ratlosigkeit ist der „Langaus", offenbar ein Sammelbecken für die verschiedensten Dinge; die meisten Erwähnungen haben wir aus städtischen Quellen, denen zufolge er um das Ende des 18. Jahrhunderts in so rasendem Tempo getanzt wurde, daß schließlich die Polizei einschritt.

Bei der völlig undurchsichtigen Verquickung von Tanznamen und Formen im 17. und 18. Jahrhundert ist es um so schlimmer, daß wir auch vom Ländler oder „Landla", wie man eigentlich mundartgetreu sagen müßte[1]), die ersten genauen Schilderungen aus der Zeit um 1830

---

[1]) Der „Landla" dürfte wohl vom „Landl" abzuleiten sein (Oberösterreich mit Ausnahme des früher bayrischen Innviertels). H. Commenda hat deshalb in einer Aufsatzreihe der Zeitschrift „Heimatgaue" (1922) vorgeschlagen, nur die dort heimische Tanzform als Landla zu bezeichnen, die ganze Gattung jedoch als Ländler. Die Wortform Ländler zeigt, daß unsere Sprache damals noch die Kraft der Verschriftdeutschung hatte, welche später verlorenging. Auch für die mundartgerechte Namensform der steirischen Landeshauptstadt Graz wurde früher Grätz geschrieben, genau so wie in Königgrätz. Die Lautung Graz bedeutet einen Rückfall in die Mundart. Neben der Bezeichnung Landla, welche sich im ganzen österreichischen Gebiet findet, gibt es im Salzburgischen noch die Bezeichnung „Wickler" und in Niederösterreich „Scheiben". Norddeutschland wußte offenbar mit der süddeutschen Form des

besitzen[1]). Die Priorität des Ländlers vor dem Walzer ist auf Grund der Namen nicht zu entscheiden. Mühselig müssen wir die einzelnen Stellen zusammensuchen, wo sie erwähnt sind. Bezeichnend für die Dürftigkeit solcher literarischer Quellen ist z. B. ein Vergleich der wenigen Angaben unserer alten Wörterbücher mit der Überfülle des erhaltenen Notenmaterials, besonders seit der Zeit des Wiener Kongresses. Wollte man sich auf die Wörterbücher verlassen, so könnte man tatsächlich zu einem Resultat kommen, wie es P. J. Bloch in seiner materialreichen, aber in den Ergebnissen verfehlten Arbeit[2]) mit apodiktischer Selbstsicherheit aussprach: „Nicht der Walzer ist aus dem Ländler, sondern der Ländler aus dem Walzer entstanden.“ „Immer bleibt die Tatsache bestehen, daß der Walzer ein Kunstprodukt ist und kein Volkstanz ihm zugrunde liegt.“ Als Kind des Walzers wäre somit auch der Ländler ein Kunsttanz, dessen verwickelte Figuren als späte Neuschöpfungen erklärt werden.

Den Beweis für diese Thesen sucht Bloch aus einer Durchsicht der Wörterbücher aufzubauen, die freilich für diesen Zweck gänzlich unzulänglich sind. Der Name „Ländler“ taucht allerdings erst um 1800 auf. Jean Paul spricht in den „Flegeljahren“ (1804) vom „Länderer“ und ebenso J. F. Kind, der Textdichter des „Freischütz“, in seinen „Gedichten“ (Leipzig 1808). Auf Grund recht später Quellen aus der Zeit der Walzer-

Namens nichts anzufangen und prägte wegen der stark gefühlten Beziehung des Wortes zu Land Namen wie Länder und Länderer, welche ganz allgemein zur Bezeichnung eines langsamen Walzers oder überhaupt eines ländlichen Tanzes dienten; vgl. darüber Sanders, Wörterbuch der deutschen Sprache 2, 1862, 20.

[1]) Wundervoll ist die Schilderung in Lenaus Gedicht „Der Steyrertanz“, erschienen 1836. Bereits 1832 spricht Lenau in einem Briefe vom Steirertanz. K. Mautner, der ausgezeichnete Kenner des Salzkammergutes, erklärte, daß Lenaus Schilderung genau auf den heute noch in der Gegend des Grundlsees üblichen Steirischen paßt. Etwas früher haben wir Angaben über den „Schleifer“, die freilich keine solchen choreographischen Einzelheiten bieten, wie Lenaus Gedicht. Demnach scheint man damals ländlerartige Tänze als Schleifer bezeichnet zu haben. Die Wörterbücher von Campe (1807—10), Adelung (1808) und Heinsius (1818—22) geben übereinstimmend an, daß der Schleifer ein alter deutscher Tanz sei, der ein Sinnbild der Bewerbung und Gegenliebe abgibt, da im ersten Teil die Sprödigkeit des Mädchens, im zweiten aber die Erhörung abgebildet wird. Um eine gesunkene Form des Menuetts kann es sich jedoch nicht handeln, wie P. J. Bloch („Der deutsche Volkstanz der Gegenwart“ 2, 42/43) meint. Die von ihm vermißte Walzerhaltung ist in einer früheren Schilderung deutlich angegeben. Dr. Gräfer (Lange a. a. O. S. 18) erklärt in seiner poesievollen Schilderung 1794, daß der Schleifer oder „deutsche Tanz“(!) die dramatische Nachbildung einer Liebeswerbung sei. Erst geht der Bursch dem Mädchen nach, das zu entfliehen sucht; bald erhascht er sie und will sie festhalten; allein, sie reißt sich aus seinen Armen los. Er wiederholt daher seinen Versuch; sobald er ihr sich nähert, dreht sie sich um und will nichts von ihm wissen. Doch er ist standhaft und unverdrossen. Wohin sie sich wendet, steht er vor ihr, fleht um Gegengunst, und es scheint, als wolle er eher sterben, als von ihr lassen. So vieler Liebe und Treue und Standhaftigkeit erliegt endlich das Mädchen, die Spröde reicht ihm die Hand. Voll Freude umschlingt sie der Erhörte und läßt sie nicht mehr aus den Armen... Die Schleifer haben immer zwei Teile, sowohl in Musik als Tanz. Der erste stellt die Werbung, der andere das Glück des Erhörten und das jungfräuliche Sträuben des Mädchens dar.

[2]) Der deutsche Volkstanz der Gegenwart, Hess. Blätter f. Vkde. 1927, 42, 45.

herrschaft (Eichendorff, Taugenichts 1826; Auerbach, Dorfgeschichten, 1843—53) bezeichnet Grimm DWb. 6, 123, den Ländler als „ländlichen Tanz, eine Art Walzer und die Melodie dazu". Kluge (Etymologisches Wörterbuch) bemerkt zum Ländler daher: „erst im 19. Jahrhundert aufkommend". Vom Walzer haben wir hingegen Erwähnungen bereits aus dem 18. Jahrhundert, Jahrzehnte, ehe der Name Ländler gebraucht wird.

Was nun den Walzer betrifft, so ist das Ursprungsmärchen anscheinend nicht auszurotten, daß er ein Bühnentanz sei, der durch die Oper „Una cosa rara" (1787) modern wurde. Bereits 20 Jahre vor der Cosa rara heißt es jedoch in der am 3. März 1764 aufgeführten „Neuen Bourlesque: Etwas zum Lachen im Fasching" von Philipp Hafner[1]: „Aber einen Walzerischen haben's aufgmacht, auf den will ich mein Lebtag denken, das deutsche Tanzen ist halt doch weit lustiger als der Menuet (NB. er fängt an, einen Walzerischen zu geigen und springt und tanzt rechtschaffen herum)." Damals muß der Walzer also bereits ein beliebter Tanz gewesen sein, der als einheimisch empfunden wurde. Es sieht überhaupt so aus, als ob wir Deutsche allen zeitweiligen Modeströmungen zum Trotz doch unseren eigenen Kopf hätten. 1671, als das Menuett bereits große Mode war, sagt ein alter Bericht: „Die Franzosen erfinden alle Jahre neue Tänze und bleiben nicht immer bei derselben Leier als wir Deutsche, die wir gemeiniglich nur allzeit um einen Kreis herum, Paar und Paar einander nachtanzen"[2]. Wir gäben etwas darum, wenn wir wüßten, welche Tänze Paar um Paar im Kreise getanzt wurden.

Sind nun Ländler und Walzer wirklich bloß „gesunkenes Kulturgut", das bei der Übernahme durch das Volk an Stelle der fein stilisierten Mouvements der Gesellschaft vergröberte pantomimische Form erhielt? Aufdringliche Pantomimik ist nun freilich zumeist auf Rechnung von Trachtenvereinsvorführungen und später Konstruktionen zu setzen, wie sie etwa Daigls „Einheitssteierischer" aus dem Jahre 1909 darstellen[3]. Selbst bei dem eingestandenermaßen aus den verschiedensten Elementen zusammengestellten Salzburger Almtanz der Alpinia konnte ich jedoch eine Reihe von Figuren um ein gutes Jahrhundert weiter zurückverfolgen[4]. Recht bedenklich für Blochs Leitsatz vom unschöpferischen Volk, der bloßen

---

[1]) Hafners Werke, hrsg. v. Sonnleithner 3, 121.

[2]) Lange, a. a. O. S. 17.

[3]) Der steirische Figurentanz, eine leichtfaßliche Anleitung zur Erlernung des steirischen Nationaltanzes.

[4]) Vgl. meine Arbeit „Salzburger Volkstänze", Wiener Z. f. Vkde. 1933, 95f. Komplizierte Verschlingungen, die Freude an der Lösung immer schwierigerer Aufgaben dieser Art, sind durchaus nicht unvolkstümlich. Das lehrt z. B. die germanische Form des Schwerttanzes mit ihrer phantastischen Linienführung. Beim Ländler ist es nicht mehr die ganze Kette, sondern ein Einzelpaar, das jede nur denkbare Art der Armverschlingung und Lösung ausführt. Es ist sehr die Frage, ob manche Figuren, wie das „Übersteigerl", das man bisher aufs Fensterln bezogen hat, nicht in Wirklichkeit ein Rest des Sprunges über die Schwerter ist, wie er in fast allen von mir aufgezeichneten süddeutschen Schwerttänzen, aber auch den englischen Entsprechungen zu finden ist. Offensichtliche Schwert- und Kettentanzfiguren enthält z. B. der Treffner Ländler aus Kärnten.

„Masse"(!), ist die Tatsache, daß der Tanz- und Melodieschatz des Volkes einen kaum zu erfassenden Reichtum darstellt. Allein aus Niederösterreich besitzt R. Zoders Volkstanzarchiv z. B. gegen 11000 Ländlermelodien, die natürlich noch bei weitem keine vollständige Erfassung des Vorhandenen darstellen. Die im Flusse befindliche systematische Durcharbeitung dieser Sammlung dürfte infolge der vielen darin enthaltenen alten Aufzeichnungen die Aufstellung eines zeitlichen Schemas ermöglichen, so daß wir die verschiedenen Typen datieren können. Auch auf choreographischem Gebiete wurde in den letzten Jahren rastlos gearbeitet. Bereits beginnen wir das Gebiet zu übersehen, in dem der Ländler geradtaktig getanzt wird; wir lernen den Ländler vom „Steirischen" scheiden, sehen die Verbindungslinien zum „Fürizwänger", „Schleunigen" und „Schuhplattler" usw.[1]). Innerhalb dieser großen Gruppen tauchen aber wieder unzählige Formen auf, die in der unglaublichsten Weise oft von Ort zu Ort wechseln. Am Mondsee tanzt man den Ländler z. B. schon wieder ganz anders wie am benachbarten Abersee.

In einer grundsätzlichen Erwiderung auf Blochs Arbeit[2]) habe ich seiner Behauptung von der Priorität des Walzers entgegengehalten, daß wir trotz des Fehlens sprachlicher Belege auch den Ländler bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen können, wenn wir die von Bloch außer acht gelassene Musik heranziehen. Die 1764 aufgezeichneten „Viechtwangerischen Tanz" sind typische Ländler, und wir besitzen eine ganze Reihe solcher Handschriften aus Oberösterreich[3]). Die Lokalnamen, unter denen sich diese frühen Ländler bergen, sind nicht wie bei vielen Branles irgendwelche modische Bezeichnungen ohne geographischen Wert, sondern bei diesen Handschriften ist zumeist angegeben, daß die Tänze von einem Lehrer oder Chorgeiger der betreffenden Gegend aufgeschrieben wurden. Ein zum Glück erhaltenes Beispiel jener frühen Melodienformen, das auch heute noch allgemein gesungen wird, ist das von köstlichem Galgenhumor erfüllte Tanzlied „O du lieber Augustin". In Aussee beendet es z. B. eine Suite von „Steirischen" und „Schleunigen". Dergleichen besaß unser Volk längst vor der „Cosa rara" des italienisierten Spaniers Vicente Martin y Solar, der hauptsächlich deshalb in die Musikgeschichte Eingang fand, weil er mit seinen seichten Opernmachwerken Mozart das Leben sauer machte. Sogar ein ganz altes Zeugnis für Tänze unserer Gattung fand sich in einer Handschrift der Wiener Nationalbibliothek, ein „Steyrischer", der bereits um 1680 (!) anzusetzen ist und von R. Zoder veröffentlicht wurde[4]).

Wenn Bloch im Anschluß an O. Bie[5]) den Walzer aus der Allemande abzuleiten sucht, so ist dies choreographisch nicht ohne das Zwischenglied

---

[1]) Salzburger Volkstänze a. a. O.

[2]) Volkstanz nur gesunkenes Kulturgut?, oben 3, 26—42.

[3]) Im Museum Francisco-Carolinum zu Linz; eine — allerdings mangelhafte — Veröffentlichung von E. Binder, Oberösterreichische Original-Ländler aus älterer Zeit, Universal Edition Nr. 2474.

[4]) Bauermusik 2 (Leipzig 1925), 15.

[5]) Der Tanz, Berlin 1919.

des Ländlers möglich. Es ist seltsam, daß man wie gebannt auf die ersten Belege für den Namen Ländler starrt und dabei ganz übersieht, daß wir die Tanzform ja schon viel früher auf zahlreichen Abbildungen wiedergegeben finden. Man sehe doch einmal vom Milieu ab, entkleide die graziösen Damen und Herren dieser Bilder ihrer Rokokotracht und stecke sie in bäuerliches Gewand: niemand würde auch nur einen Augenblick daran zweifeln, hier einen Ländler dargestellt zu sehen. Auf dem französischen Stich bei R. Lach[1]) sehen wir sowohl das Drehen der Dame unter dem rechten Zeigefinger des Herrn wie den Rundtanz mit verschränkten Armen wiedergegeben. Geradezu eine Parade von Ländlerfiguren bedeuten ferner die Abbildungen aus Guillaumes „Positions et attitudes de l'Allemande" (1768), wie sie bei K. Storck[2]) bequem zugänglich sind. Wenn man von links beginnend zählt, so stellen die ersten beiden Abbildungen das anfängliche Armschwingen und Drehen des Mädchens unter dem Zeigefinger dar, wodurch die Ländler gewöhnlich eingeleitet werden. Abb. 3 hat eine Ausgangsstellung zur Voraussetzung, wie sie als erste Figur des Hinterglemmer „Wicklers" vorkommt[3]), nur daß der rechte Arm des Tänzers gehoben ist. Abb. 6 und 10 stellen das halbe „Fensterl" dar, das z. B. als „Guckerl machen" im „Stoanklopfertanz" aus Dietmannsdorf an der Wild (Niederösterreich, Zoders Volkstanzarchiv) auftaucht. Abb. 8 und 11 sind beliebte Stellungen der heutigen „Steirischen". Volkstanz und Gesellschaftstanz stimmen trotz des Zwischenraumes von 160 Jahren in der wunderbarsten Weise überein. Muß dies als Abhängigkeit des Volkstanzes vom Gesellschaftstanz gedeutet werden? Ich glaube kaum. Freilich ist die Allemande des 16. Jahrhunderts ein Problem für sich, das hier nicht näher behandelt werden kann. Arbeau[4]) bezeichnet auch sie bereits als deutscher Herkunft, obwohl man allein auf Grund dieses Ausspruches keine Entscheidung fällen wird. Rhythmisch und formal ist der Unterschied zur Allemande des 17. und 18. Jahrhunderts sehr groß. Es bleibe dahingestellt, ob der „deutsche Tanz" — was Allemande ja besagt — im Jahre 1681 in seiner neuen Form als eine Art künstlerischer Einverleibung des Elsaß in der französischen Gesellschaft eingeführt wurde.

Um 1770, als das Walzen selbst der guten Gesellschaft von Straßburg noch beschwerlich fiel, berichtet Goethe (Aus meinem Leben III, 11), daß auf dem Lande (Elsaß) die „Allemanden, das Walzen und Drehen, Anfang, Mittel und Ende" waren. „Alle waren zu diesem Nationaltanz aufgewachsen." Mindestens zwei Generationen lang müssen diese Tänze also schon unter den Bauern bestanden haben. Mit dem Auftreten der Allemande verlagert sich jedenfalls der Schwerpunkt der Gesellschaftstänze gänzlich. Bisher schätzte man künstliche Schrittformen und schöne Linienführung mehrerer aufeinander bezogener Paare, nun tritt das Einzelpaar in den Vordergrund. Die Schrittvariationen verkümmern, an Stelle

[1]) Zur Geschichte des Gesellschaftstanzes im 18. Jahrhundert, Wien 1920, S. 16.
[2]) Der Tanz, Sammlung illustrierter Monographien 9 (1903), 40/41.
[3]) Salzburger Volkstänze a. a. O. S. 94.
[4]) Orchésographie 1588.

der Bodenzeichnung lebt sich das Spiel der Phantasie in wechselnden Armverschränkungen und Verschlingungen aus. Möglich, daß der deutsche Volkstanz — wenn er als Vorbild des Gesellschaftstanzes diente — bei diesem Aufsteigen umstilisiert wurde, was wieder auf den Volkstanz zurückwirken konnte. Irgendwelche Anhaltspunkte für ähnliche Figuren dürften im deutschen Volkstanz jedoch vorhanden gewesen sein. Darauf deuten die Namen, die in der Tanzforschung freilich nur mit großer Vorsicht heranzuziehen sind. Außer der Allemande entstehen Varianten, wie „Straßburgeoise", „Alsacienne", ja sogar „Tiroloise". Man wollte diese Tanzform offensichtlich irgendwie als deutsch stempeln. Ferner ist zu bedenken, daß der älteste erhaltene „Steirische" bereits um 1680 auftaucht; ein unschätzbarer Beleg für das wirkliche Vorhandensein solcher Tänze im deutschen Volk, der älter ist, als die meisten Nachrichten über ländlerartige Allemanden!

In seinem Buche „Der Schnaderhüpfl-Rhythmus"[1]) setzt Curt Rotter die Entstehung des Ländlers um 1700 an, ohne jedoch bereits so frühe Belege zu besitzen. Der obenerwähnte Steirische würde diese erschlossene Altersgrenze zwar hinaufrücken, doch wäre eine Entscheidung der Frage Volkstanz oder gesunkener Gesellschaftstanz für den Ländler trotzdem kaum zu gewinnen, wenn wir keine Möglichkeit hätten, ihn an ältere Bauerntänze anzuschließen. Gerade dies ist aber merkwürdigerweise nicht versucht worden, trotzdem wir vom Ausgang des Mittelalters und Beginn der Neuzeit eine Fülle von Abbildungen ländlicher Werbetänze besitzen, die unter anderen auch im Ländler noch übliche Figuren darstellen. Auf der großen Zeichnung im Weimarer Museum[2]) oder Breughels „Ländlicher Hochzeit im Freien"[3]) sehen wir z. B. das Drehen der Tänzerin unter dem Zeigefinger, Auflüpfen usw. Typisch für diese älteren Paartänze ist es, daß der Bursch das Mädel an der Hand neben oder hinter sich führt. Wo dies im heutigen Volkstanz auftritt (z. B. Innviertler Landla), dürfen wir das als ein Kriterium für die Altertümlichkeit der betreffenden Form betrachten. Solch freiere Haltung ermöglicht es dem Tänzer, auch durch künstliche Schrittvariationen zu glänzen, während das Mädchen meist nur mit ein, zwei Schrittformen hinterher tanzt. Der heutige Ländler hat solche Mannigfaltigkeit der Schritte verloren, in besonderer Ausprägung blieben sie jedoch im Schuhplattler erhalten. Dieser vom Volk ausgehende Unterstrom hat bereits einmal die Tanzweise der höheren Stände als Galliarde, les cinq pas, tiefgreifend beeinflußt[4]).

Entscheidende Bedeutung für die Frage des Zusammenhanges von Ländler und mittelalterlichem Werbetanz möchte ich der Tatsache beimessen, daß es mir gelang, Tanzformen noch in voller Lebendigkeit auf-

---

[1]) Palaestra 40, Berlin 1912.

[2]) Wiedergegeben bei A. Schultz, Deutsches Leben im 14. und 15. Jahrhundert, 1, 166, Große Ausgabe (Wien 1892).

[3]) Vgl. A. Bartels, Der Bauer in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1900, Abb. 60.

[4]) Vgl. darüber meinen Aufsatz oben 3, 41f.

zufinden, die ganz den alten Springtänzen entsprechen, jedoch auch die meisten Ländlerelemente in Ansätzen enthalten. Es sind dies die norwegischen Tänze „Springar", „Gangar" (im Saetesdal) und „Röraas Polsk" (nordöstliches Norwegen). Am verbreitetsten ist der Springar, der ja auch in seinem Namen an den alten Springtanz wie den romanischen „Espringale" (auch wohl mit dieser germanischen Wurzel) anknüpft. Mit Hilfe der norwegischen Tanztradition bin ich imstande, fast alle Figuren unserer spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Volkstänze auf den verschiedenen Abbildungen aufzulösen. Zu den Drehungen und ländlerartigen Verschlingungen der Arme tritt in Norwegen noch vorherrschend das Nachführen des Mädchens, wodurch die Bahn frei wird für eine phantastische Vielheit der Schrittvariationen. Nur der wird als guter Tänzer geschätzt, der die Schrittarten ununterbrochen wechseln kann. Dabei ist auch Raum für individuelle Erfindung, die gleichwohl im Stil bleibt; eine für die Beurteilung der Schöpferkraft des Volkes höchst wichtige Tatsache, die man freilich nicht beachtete. Tänze der freien, aber selbstsicheren Form[1]) sind nicht etwa auf Norwegen beschränkt. In Ungarn traf ich zahllose persönliche Csardás-Figuren. Ein Bauer nach dem anderen trat z. B. in Kiskunhalas auf den Plan und tanzte in seiner Weise, wobei sich das Gemüt des betreffenden Tänzers prächtig im Tanze abspiegelte. Solche persönlichen Figuren können von anderen übernommen und typisch werden. Der Csardás erhält dann oft den Namen seines Schöpfers. Dies alles spielt sich aber im streng volklichen Rahmen ab, die Oberschicht wird für die Neuschöpfungen nicht benötigt.

Kaum anders liegen die Verhältnisse auch in ursprünglich gebliebenen Gegenden Österreichs. Hans Gielge, der verdienstvolle Ausseer Heimatforscher, berichtete mir, daß es völlig ausgeschlossen ist, den Ländler dieser Gegend festzulegen. Trotzdem eine typische Figurenabfolge gegeben ist und die Pausen des Singens und Paschens gesetzmäßig erfolgen, konnte er nur immer wieder neue einzelne Figuren aufzeichnen und dazu schreiben: getanzt von dem oder jenem. Es bleibt bei aller stilmäßigen Gebundenheit ein ständig freies wechselndes Schaffen[2]). Geradezu unglaublich ist die Polyphonie des Paschens (Händeklatschens) nach dem Singen bei der Stehfigur. Durch genaue Beobachtungen und Messungen hat Gielge bis jetzt nicht weniger als 37 verschiedene Rhythmen des „dreistimmigen" Paschens allein beim dortigen Ländler feststellen und aufzeichnen können! Nur eingehendstes Studium und jahrelange Vertrautheit mit diesen Dingen führt freilich dazu, daß man solche Feinheiten überhaupt bemerkt. Flüchtige Touristeneindrücke ergeben da ein ganz falsches Bild und übersehen

---

[1]) Über die Begriffsbestimmung ebda. S. 33—35, 38f. Das norwegische und weiteres Vergleichsmaterial beabsichtige ich in einer größeren Arbeit „Quellen und Formen des Tanzes" darzulegen.

[2]) Den Gegenpol bilden die sog. „Zettellanda" der Innviertler Burschenzechen. Jede solche Burschengemeinschaft hat ihre besondere Form, die genau festgelegt ist und von der ganzen tanzenden Gruppe genau gleichzeitig eingehalten wird. Das sind freilich schon Sonderverhältnisse.

gerade die Dinge, auf die es ankommt, denn hier tritt das Schöpferische in voller Klarheit zutage. Städter sind meist hilflos, wenn sie dem nacheifern wollen.

Ganz wie bei uns die Ländler, wechseln in Norwegen auch die Springtänze von Tal zu Tal, ja der Rhythmus des Tanzes kann bereits ein anderer sein, wenn man nur wenige Gehstunden weiter in dasselbe Tal eindringt. Es ist auch dem gewiegtesten Tänzer unmöglich, mehr als drei oder vier norwegische Springar zu lernen, weil er dann alles durcheinanderbringt. Die Tanzweise ist noch freier[1]) als bei unserem Ländler, und die rhythmischen Unterschiede sind ungemein fein und vielfältig. Man muß dort geboren sein, um die Form so souverän zu beherrschen, daß man frei aus ihr heraus gestalten kann, ohne ihren Rahmen zu verletzen. Es kostete mich tagelange Mühe, ehe ich z. B. den besonderen Rhythmus des Numedals-Springar erfaßt hatte, und ganz ebenso ging es mir wieder beim Vestlands-Springar. Man bilde sich nur ja nicht ein, daß das wirkliche Erlernen solcher Tänze eine leichte und rasche Sache sei. Um einen Ländler wirklich mit jener selbstverständlichen Sicherheit und unvergleichlichen Ökonomie der Bewegungen, jenem krampflosen, ebenmäßigen Fließen ausführen zu können, muß man ihn jahrelang tanzen. Nur dann bedeutet er erlösendes Schweben, tiefstes Glück. Man beachte doch einmal den Ernst und die Hingabe unserer tanzenden Bauern, die von dem überdeutlichen Kokettieren so vieler Tanzvorführungen meilenweit abstehen. Fröhlichkeitsausbrüche stehen zu dieser Haltung trotzdem in keinem Gegensatz. Bei der vollen Hingabe entsteht aber auch jene Gemütsverfassung, in der die schöpferischen Kräfte rege werden. Man stellt Figurenfolgen selbsttätig her und erfindet oft kleine, kaum merkliche Varianten der Tanzform, ohne sich Rechenschaft zu geben, von wannen einem dieses kommt. Wenn solch ein Tanz einmal richtig in Schwung gekommen ist, ist er nie ein bloßes mechanisches Reproduzieren. Man begreift daher, daß solche Auslösungstänze der zwar stilgebundenen, aber freien Form mit ihrem unerschöpflichen Figurenschatz ungemein schwierig sind und an die Phantasie bedeutende Anforderungen stellen. Wie unendlich sekundär und steif ist dagegen das so vielbewunderte „graziöse Liebesspiel des Menuetts", auf das Bloch am liebsten sämtliche Werbetänze zurückführen möchte. Die höfische Form ist hier die erstarrte.

Wenn es durch verschiedene Schlüsse und Analogien möglich scheint, die Kluft der Jahrhunderte zu überbrücken, die zwischen dem Ländler und dem Springtanz liegt, so fehlte uns bisher jedoch vor 1830 jede figurale Andeutung, wie der Ländler eigentlich aussah. Ich glaube nun, daß es mir mit Hilfe der Sprachinselforschung gelungen ist, Ländlerformen von 1775 und sogar aus der Zeit um 1730 festzustellen! Zu Maria Theresias Zeiten mußte bekanntlich ein Strom österreichischer Protestanten nach Ostpreußen auswandern, wo sie — wie es scheint — im Ostdeutschtum

[1]) Aus diesem Grunde wurde niemals der Versuch gemacht, einen Springar aufzuzeichnen.

aufgingen. Ganz anders steht es jedoch mit einem kleinen Volkssplitter, der bisher wenig Beachtung fand, nämlich den „Landlern“ in Siebenbürgen. Drei Dörfer unweit von Hermannstadt wurden von ihnen besiedelt, und diese Landler haben ihren Dialekt und zum Teil auch ihre Tänze mit rührender Treue trotz der sächsischen Umgebung bis heute bewahrt[1]). Wir sind hier in der glücklichen Lage, innerösterreichisches Volkstum von vor 200 Jahren — natürlich eingedenk möglicher anderer Einflüsse — feststellen zu können. Die „Transmigration“ dieser Protestanten erfolgte zum größten Teil 1734 und 1735, und zwar vorwiegend aus Oberösterreich (vgl. den Namen Landler!) und dem Salzkammergut. Einige stammen auch aus Steiermark (Murau, Tamsweg). Später kamen noch Kärntner hinzu, die aber meist in Sachsendörfern siedelten und dort in der sächsischen Bevölkerung aufgingen.

Als Besonderheit der Landlerdörfer Neppendorf und Grossau galt seit jeher der „Landlertanz“, der in Grossau auch bezeichnenderweise der „Deutsche“ heißt und noch im Sommer 1932 das Entzücken des visitierenden Bischofs bildete. Heute wird nur noch eine Figur allgemein getanzt. Der vierundsiebzigjährige Andreas Köber aus Neppendorf, genannt der Teivler Andre, tanzte mir aber weitere Figuren vor, wie sie in seiner Jugend üblich waren, und andere Alte, darunter der achtundsiebzigjährige Samuel Ebner aus Großpold, bestätigten, daß bereits ihre Eltern und deren Eltern so getanzt hätten. Nun sind die Landler aber seit ihrer Auswanderung ohne Kontakt mit der alten Heimat gewesen, wenn man von einigen Briefen der ersten Zeit, sowie den wiederangeknüpften Beziehungen der Nachkriegsjahre absieht. Die Andersartigkeit des Volkstums der Eingewanderten, die noch heute bewußt gehegt wird, führte zu einer strengen Konservierung des aus der Heimat mitgeführten Gutes. Deshalb glaube ich, die bei den Siebenbürger Landlern aufgefundenen Tanzformen unbedenklich als Tanzformen ihrer Einwanderungszeit ansprechen zu dürfen, zumal sie mit den noch heute in Oberösterreich üblichen Tänzen aufs schönste übereinstimmen, jedoch weit altertümlichere Melodien haben als unsere heutigen Landler in Österreich. Es ist freilich möglich, daß im Laufe der Zeit ein Schrumpfungsprozeß eintrat, der Ländler der Auswanderungszeit also reicher war, als die jetzt von mir ermittelten Teile. So tanzt ja die heutige Generation nur noch die Hauptfigur, während die Siebzigjährigen noch andere kannten. Was von dem Siebenbürger Ländler vorliegt, muß aber bereits um 1730 vorhanden gewesen sein. Da der Tanz damals wohl auch nicht gerade entstanden war, kommen wir also auch bei der Tanzform zumindest bis ins 17. Jahrhundert zurück.

Wie sieht nun dieser Ländler aus? Der Bursch faßt mit seiner Rechten

---

[1]) Einzelne Ländlerfiguren haben auch die Sachsen (z. B. Petersdorf bei Mühlbach) und sogar die Rumänen übernommen, denen solche Tanzformen ursprünglich ganz fremd sind. Bei den Rumänen fand ich das Drehen des Mädchens unter dem Zeigefinger, das Herumführen um den Burschen (gegen die Sonne), Figuren wie Nr. 3 des Hinterglemmer Wicklers (Salzburger Volkstänze S. 94) und den paarweisen Rundtanz.

die rechte Hand des Mädels (bei uns meist die linke) und schwingt nun zum Eingang die gefaßten Hände einmal vor und zurück, wie heute beim normalen Ländlerbeginn in den Alpenländern. Dieses Schwingen wird gern mit einem mehrmaligen Stampfen abgeschlossen. Auch die ältesten Leute erinnern sich an diesen Eingang. Die viertaktige Einleitung ist zugleich Überleitung zum nächsten Stück und Ausgang (Kadenz; vgl. Notenbeilage). Die dreitaktige Coda am Ende der mir vorliegenden Handschrift stellt dagegen einen melodielosen Schluß dar, wie er zuletzt offenbar das Ende markierte. Die Neppendorfer Kadenz entspricht somit dem Typus, den etwa der Feistritzer Ländler[1]) vertritt. Nach dem Eingang geht der Bursch mit schnellen, dem Wechselschritt ähnlich kommenden Schritten (ich sah auch einmal einen langsameren Wiegeschritt) einmal mit der Sonne[2]) um das Mädel herum, das er gleichzeitig unter seinem Zeigefinger viermal im Gegensinne zu seiner eigenen Bewegungsrichtung dreht. Dabei kann der Bursch stampfen, pfeifen, schnalzen, juchezen, wie es ihm beliebt. Dann schwingt der Bursch die Arme einmal aus (nach rückwärts also), dreht das Mädel einmal mit der Sonne (während er am Ort bleibt), dreht sich selbst nun einmal mit dem Rücken voran gegen die Sonne unter seinem Arm und schwingt wieder aus (nun nach vorn), worauf die Figur von neuem beginnt. Es gibt ferner als Pausenfigur einen Rundgang in der Tanzrichtung, wobei der Bursch neben dem Mädel geht. Die Partner halten beide Hände gefaßt. Er hat die rechte Hand von rückwärts über ihre rechte Schulter gelegt und ihre Rechte von oben gefaßt. Die linken Hände sind vorn seitwärts (nicht über der Schulter) gefaßt. So wird mit Wechselschritten vorwärts gegangen. Ganz vereinzelt kommt auch noch das „Walgen" vor, d. h. die Partner fassen beide Hände und drehen sich nun nach entgegengesetzter Richtung, so daß sie sich abwechselnd das Gesicht und den Rücken zuwenden (er gegen die Sonne, sie mit der Sonne). Das ist die heute noch allgemein getanzte Ländlerform.

Die Alten kannten das Walgen alle noch. Nach übereinstimmender Aussage ist der Ländler hier noch eine völlig freie Form. Jeder macht, was ihm beliebt, wann es ihm beliebt — ein recht wichtiger Punkt. Es ist daher nur möglich, einige Bewegungsfolgen zu geben, die aber natürlich nicht in dieser Reihenfolge getanzt werden müssen. So tanzte der alte Teivler Andre den Eingang und das Drehen des Mädels wie vorhin beschrieben. Dann faßte er beide Hände, machte einmal das Walgen, schwang dann die noch immer gefaßten Hände zweimal hin und her und begann dann ein Umtanzen in der Richtung des Rechtswalzers. Dabei hatte er eine seitlichere Fassung. Mit seiner Linken faßte er ihren rechten Unterarm,

---

[1]) R. Zoder, Altösterreichische Volkstänze, Bd. 3. Freilich ist die Form wahrscheinlich jung, da man früher die Einleitung überhaupt nicht ausschrieb, sondern nur mit einem Akkord oder dem Spiel des Priminstrumentes begann.

[2]) Ich gebrauche die nordischen Bezeichnungen der Drehrichtung, da sie besonders bei Gruppentänzen unmißverständlicher sind als rechts und links. Mit der Sonne entspricht also der Rechtswalzerdrehung, wofür man beim Reigen auch Drehung von rechts nach links sagt.

sie legte ihre Rechte gestreckt auf seinen linken Unterarm; die Rechte hatte er auf ihrer Hüfte ruhen. Sie standen also beinahe seitlich nebeneinander, nicht gegenüber, wie beim heutigen Walzer. Das Umtanzen erfolgte nun am Ort, wobei das Gewicht hauptsächlich auf den inneren Füßen ruhte. Dem Wesen nach führt diese Tanzweise auf den „Fürizwänger"[1]), wenngleich das Umtanzen in Neppendorf rascher erfolgte. Nach dem Umtanzen drehte der alte Teivler das Mädel wie anfänglich unter seinem rechten Zeigefinger, während er im Gegensinne herumging. Dann ließ er das Mädel los und sprang einmal beidbeinig aufstampfend mit einem Juchezer zur Seite. Dies ist das Signal für das Mädel, daß sie ihm die rechte Hand geben muß. Ohne sich zu drehen, führt er nun das Mädel rückwärts um sich herum (mit der Sonne, seine rechte Hand dabei über seinen Kopf haltend) und faßt abermals zum Umtanzen. Statt des gewöhnlichen Umtanzens kann der Bursch das Mädel auch ebenso fassen, wie die Mühle im Feistritzer Ländler, 2. Teil, Abb. 10 bei Zoder. Die Partner stehen nebeneinander, er in die Tanzrichtung blickend, sie entgegengesetzt gewendet. Mit der Rechten hält der Bursch die Linke des Mädels und gibt ihr seine Linke hinter ihrem Rücken (über ihrem linken Arm). In dieser Haltung wird rundgetanzt. Manchmal walgen sie auch länger, oder das Mädel dreht sich auch nur unter dem Zeigefinger vor dem Burschen her, der ihr folgt, ohne sie zu umkreisen (Großpold). Vor der Fassung zum Rundtanz dreht sich dort der Bursch einmal unter seinem Arm. Ein alter Großpolder berichtete ferner, daß man früher häufig beim Ländler die eisenbeschlagenen Fersen zusammenklappte und wohl auch einmal mit dem Fuß schuhplattlerartig gegen die Hand schlug. „Unter der Pause haben sie gesungen und getrappt." Diese Bemerkung klingt fast so, als ob es sich hier um die Singpausen unserer Steirischen oder auch die Gehpausen mit wechselndem Stampfen bei manchen Ländlern handle. Das rasche Trappen wäre ferner besonders für den Schleunigen charakteristisch. Neppendorfer erzählten auch, daß die ganz Alten manchmal das Mädel ausließen und für sich allein tanzten und dann wieder zusammen. Dieser Einzeltanz, der ja auch zum Schuhplattler gehört, ist eine besonders wichtige Phase der norwegischen Springtänze, da der Bursch gerade beim „Lösdans" die höchste Kunstfertigkeit entfaltet.

Bemerkenswert ist bei all diesen auch heute noch im Stammlande üblichen Ländlerbestandteilen das viermalige Drehen des Mädels unter dem Zeigefinger, wobei der Bursch im Gegensinne um sie herumgeht, hierauf das Ausschwingen und Drehen in der anderen Richtung. Der Blindenmarkter Ländler aus dem niederösterreichisch-oberösterreichischen Grenzgebiet hat diese Figur als Kern des ganzen Tanzes, ähnlich dem im oberösterreichischen Mühlviertel und darüber hinaus verbreiteten „Kaiserlandler"[2]). Dann folgt immer das eingeschobene Gehen. Die Form hat sich also während der letzten 200 Jahre in ihren Grundzügen auch bei uns kaum geändert, was mir prinzipiell nicht unwichtig erscheint.

---

[1]) Zoder, Altösterr. Volkstänze 2, 14. Das rasche Umtanzen treffen wir auch im Ländler aus Friedreichs, Niederösterreichisches Waldviertel.

[2]) Zoder, Altösterr. Volkstänze 3, 10.

Für die Beurteilung unserer Schnaderhüpfeln höchst aufschlußreich ist es, daß während des ganzen Ländlertanzes in Siebenbürgen von den Burschen lustige Verse im Ländlerrhythmus — typische Schnaderhüpfeln — halb gesungen, halb gerufen werden. Curt Rotter wollte das Schnaderhüpflsingen nur bei der Eröffnung des Tanzes, dem sog. „Anfrümen" gelten lassen, nicht aber als direkt zum Tanz gehörig oder ihn begleitend. Dazu kommen die Formen des Steirischen mit Singpausen im Tanz, wo die Burschen in der Mitte zum Kreis zusammentreten und rhythmisch wiegend Gstanzln singen und paschen, während die Dirndeln sich drehend außen weitertanzen. In Siebenbürgen lösten die Burschen einander aber ununterbrochen während des eigentlichen Tanzes im Schnaderhüpfelsingen ab, und jeder suchte durch größten Witz und Unerschöpflichkeit zu glänzen. Rotter kannte bei der Abfassung seines Buches auch die oberösterreichischen Verhältnisse nicht, wo z. B. beim Innviertler Landla während des Tanzes in kurzen Abständen gesungen und gejodelt wird. Das gleiche fand ich beim Aberseer Landla. Sogar als reines Tanzlied können wir das Schnaderhüpfl noch nachweisen. Nachrichten aus dem Bayrischen Wald besagen, daß dort in manchen Gegenden Ländler existieren, zu denen keine wie immer geartete Instrumentalmusik gespielt, sondern nur gesungen wird[1]). Die ganze Art des Schnaderhüpflsingens ist sicher viel älter, als Rotter annimmt, der es vom Ländler abhängig macht und daher um 1700 ansetzt. Formal mag der Ländlerrhythmus einigen Einfluß gehabt haben, aber solche Gelegenheitsverse beim Tanz sind sicher uralt. Dazu haben wir zahlreiche Parallelen bei anderen Völkern; lustige Tanzrufe, welche einander ununterbrochen ablösten, hörte ich auch beim rumänischen Kettentanz. Es mag auch daran erinnert werden, daß die Melodien der sog. „Gammelstev" in Norwegen (das Stevsingen in Schweden und Norwegen entspricht genau unserem Gstanzlsingen) fast ausnahmslos ins Mittelalter zurückreichen.

Die Siebenbürger Tanzrufe weisen die uns geläufige Gstanzlform auf, wie etwa:

„Huiassa Kupferschmied,
laß ma mei Weib zufried,
tausendmal denk i dran,
wia mei Schatz tanzen kann."

Daneben konnte ich aber auch abweichende Fünf- und Dreizeiler aufzeichnen, die möglicherweise auf Gedächtnisschwäche meiner Gewährsmänner zurückgehen, ebensogut aber auch auf ältere Ländlerformen, den um die Mitte des 18. Jahrhunderts häufig nachweisbaren Sechstaktländler (statt der heute herrschenden acht- und sechzehntaktigen Perioden) Bezug haben können[2]). Solche Verse sind etwa:

---

[1]) Vgl. auch den Tanz „Hauptseer Jauchzer" aus dem Kanton Zug, der vierstimmig gejodelt wurde, Schweizerisches Archiv f. Vkde. 1, 121.

[2]) Über den Sechstaktländer vgl. R. Zoder, Montafoner Volkstänze aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts, ZfMw. 10 (1928).

„Huiassassa,
wann mei Schatz a da war,
aftn tanzat i a.
Is er aber nit da,
frag i a nit danach.“

„Heirassa, heirassa,
lustig drei Tag,
gehts nacha wias mag!“

Die Musik zu den Neppendorfer Ländlern ist recht eigenartig. Am häufigsten spielte man die „fünfazwanzg Stückln“, welche im Anhang mitgeteilt sind, so weit sich die Musikanten an sie erinnern können. Die Niederschrift eines dieser Musikanten (nach der Es-Klarinette) zählt 12, in Wirklichkeit sind es jedoch 21 Stücke; vier fehlen also. Die etwas heterogene Vereinigung dieser Melodien läßt deutlich zwei Gruppen erkennen, die anfänglichen alten Achttakter und von Nr. 7b an Sechzehntakter. Letztere stellen einen späteren, wohl vom Walzer beeinflußten Typus dar. Bemerkenswerterweise haben die Neppendorfer Sechzehntakter aber nichts vom Wiener Walzer, sondern zeigen bayrisches Gepräge. Ob dies auf Rechnung der alten Nachbarschaft der ausgewanderten Oberösterreicher zu setzen ist, scheint mir recht fraglich; denn wir müßten dann auch die Sechzehntakter in der Zeit sehr hoch hinaufrücken. Nun kannte man aber die Sechzehntakter im Salzkammergut bis gegen 1880 nicht, wie mir R. Zoder mitteilt. Auffällig bleibt es jedenfalls, daß wir in Siebenbürgen den bayrischen Typus finden statt des Wieners, der für späte Melodienwanderungen in erster Linie in Frage käme. Doch können da auch irgendwelche Sonderverhältnisse, wandernde Musikantengruppen u. dgl., mitgespielt haben.

Vom Charakter der Melodien ist zu sagen, daß sie im ersten Teil besonders altväterisch, einfach und hölzern sind, also jedenfalls in frühe Zeiten hinaufreichen[1]). Zoder, dem ich die Melodien zur Begutachtung übergab, hatte im einzelnen folgendes zu bemerken: Nr. 1 hat durch einen Vortakt 9 Takte. Nr. 3a ist eine zu einem Ländler ausgewachsene Einleitung von 4 Takten. Daran schließt sich merkwürdigerweise der — Freischütztanz! Wir finden diese berühmte Melodie in einem „Neubayrischen“ wieder[2]) und auch in einer handschriftlichen Sammlung „Ländler von Innsbruck“[3]). Es wäre kein Wunder, wenn die seinerzeit auf der ganzen Welt berühmten Freischützmelodien, die an der Hudsonbai ebenso erklangen wie in Deutschland, auch nach Siebenbürgen gekommen wären. Der sächsische Volksteil nahm und nimmt ja an allen Bewegungen in Deutschland bemerkenswerten Anteil. Zu diesem Bauernwalzer kann Weber aber

[1]) Um 1850 aufgezeichnete Ländlermelodien für Gitarre aus Siebenbürgen veröffentlichte Zoder im 1. Teil der „Bauernmusi“ S. 90 in Auswahl. Sie haben anderen Charakter als die vorliegenden.

[2]) Tanzbeschreibung oberbayrischer Schuhplattler von H. Flemming, 1925, S. 16.

[3]) Aus den Noten des Lokomotivführers Zimmermann bei Bludenz, Zoders Volkstanzarchiv.

ebensogut eine bereits vorhandene Volksmelodie benützt haben. Es gibt sehr alte Aufzeichnungen von Bauernmärschen, die eine auffällige Verwandtschaft mit dem Weberschen Bauernmarsch im Freischütz zeigen und sicher von diesem unbeeinflußt sind. Nr. 7a ist eine Schnaderhüpflmelodie, die Schluß-Achttakter von Nr. 10, 11 und 12 sind gleich.

Damit die Sache noch recht verwirrt wäre, erzählten mir die Neppendorfer, daß die ganz Alten die fünfazwanzg Stückln, welche sämtlich auch gstanzlmäßig gesungen wurden, den „Langaus" nannten! Ob aus dieser Nachricht etwas zur Erhellung des Langaus, mit dem wir ja fast gar nichts anzufangen wissen, gewonnen werden kann, wage ich nicht zu entscheiden.

Im Herbst 1933 gelang mir nun eine weitere Probe aufs Exempel, was den Ländler betrifft. 1775 wurde nämlich aus der Gegend zwischen Ischl und Goisern eine Anzahl von Familien als Holzarbeiter nach dem äußersten Zipfel der Slowakei, dem sog. Karpathorußland, verpflanzt. Der von ihnen gegründete Ort Deutsch-Mokra zählt heute nicht nur zwölfhundert Einwohner, es entstand sogar noch die Tochtersiedlung Königsfeld, und Ruská Mokra ist ebenfalls bereits zu einem Drittel deutsch; eine außerordentliche Leistung der wenigen Einwanderer, die auch heute noch durch die geringe Zahl ihrer typisch österreichischen Namen (Holzberger, Zauner, Plackinger, Zepetzauer, Reisenbichler, Oberbichler, Pointner usw.) die Abstammung von den zwölf Einwandererfamilien dokumentieren. In einer Schulklasse mit 37 Kindern heißen 27 Zauner. Auch dieser Volkssplitter hat seinen „Landlerischen" bewahrt, der heute bei der jungen Generation freilich abgekommen ist und als „altvatrisch" gilt. Der taubstumme Leander Czauner war seltsamerweise der beste Landlertänzer. Aus den Bewegungen des Musikanten und dessen Taktschlag mit dem Fuß fühlte er den Rhythmus heraus und tanzte geradezu wunderbar, wie ich mich selbst überzeugen konnte, als ich einmal als seine „Partnerin" den Landler mit ihm probierte. Der Landler aus Deutsch-Mokra ist eine einfache und hübsche Form, die ehemals auch etwas reicher gewesen sein mag, da mir zwei Achtzigjährige versicherten, früher habe der Bursch das Dirndl auch unter seinem Zeigefinger gedreht, was jetzt abgekommen ist. In der Ausgangsstellung stehen Bursch und Mädel nebeneinander, geben einander beide Hände, und zwar gekreuzt, seine linke Hand mit ihrer linken über seiner rechten Hand, welche ihre Rechte hält. Die Arme sind nicht gestreckt, sondern etwas nach vorn abgebogen. In dieser Stellung wird 8 Takte lang vorwärts gegangen, und zwar mit einem degenerierten Schrittwechselschritt. Es wird mit dem einen Fuße ausgetreten, der zweite wird auf den zweiten Taktteil nur mit der Zehenspitze auf dem Boden ruhend nachgestellt, und statt des dritten Schrittes mit dem zuerst vorgestellten Fuße erfolgt eine kleine Pause. Dann wird mit dem anderen Fuße begonnen. Dabei markieren die gefaßten Hände den Takt durch ein kleines Heben und Senken, das aber auf dem ersten und dritten Taktteil erfolgt. Nun macht der Tänzer einige Takte lang das bereits beim Siebenbürger Ländler beschriebene „Walgen". Er dreht zuerst das Mädel mit der Sonne und dann sich selbst gegen die Sonne, wobei beide Hände gefaßt bleiben. An einer beliebigen Stelle wird das

Walgen nach einer halben Drehung des Mädchens abgebrochen, so daß der Bursch hinter dem Mädchen zu stehen kommt. Sie hält beide Hände halbhoch, etwas über ihren eigenen Schultern, die Hände bleiben gefaßt. In dieser Stellung wird einige Schritte vorwärts gegangen, wobei der Bursch das Mädel abwechselnd einmal etwas nach links dreht, wenn er links ausschreitet und beim nächsten Schritt etwas nach rechts; dabei sehen sie sich ein wenig an. Dann wird das Walgen fortgesetzt. Wann es dem Tänzer beliebt, werden die Hände gewechselt, und es folgt der Rundtanz. Dabei hält er seine linke Hand mit ihrer Rechten auf seiner linken Schulter, während seine rechte Hand mit ihrer Linken auf ihrer Hüfte ruht. Nach einigen Takten Rechtswalzerdrehung — aber mit den vorhin beschriebenen Schritten — läßt der Bursch die Rechte des Mädchens aus und legt seine linke Hand auf seinen eigenen Rücken. Dort gibt ihm das Mädchen ihre Rechte. Nun läßt der Bursch ihre Linke aus und führt das Mädchen mit seiner Linken mit der Sonne einmal um sich herum, bis sie wieder vor ihm steht (4 solche Wechselschritte), worauf von neuem zum Rundtanz gefaßt wird. Das kann beliebig lange fortgesetzt werden[1]).

Der Mokraer Ländler stammt aus dem Salzkammergut. Es ist nun interessant zu sehen, daß sämtliche Figuren auch heute noch in den dortigen Formen des Ländlers und Steirischen enthalten sind. So beginnt z. B. der Aberseer Steirische[2]) mit dem Drehen des Dirndls unter dem Zeigefinger, das auch in Mokra einst vorhanden war. Dann führt der Bursch das Dirndl rund um sich herum, jedoch in der anderen Richtung, wobei eine Zwischenfigur eingeschaltet ist. Es folgt das Walgen und aus dem Walgen die Stellung des Burschen hinter dem Mädchen mit dem wechselseitigen Anschauen, genau wie in Mokra. Schließlich wird walzerartig im Kreise getanzt, jedoch mit Wechselschritten. Also beinahe derselbe Tanz, nur daß dann noch in Abersee das Singen und Paschen der im Kreise zusammentretenden Burschen dazukommt. Ähnlichen Elementen begegnet man dort immer wieder. Im Steirischen, wie er in Gößl und Aussee getanzt wird, finden wir ebenfalls ein Herumführen des Mädels um den Burschen, jedoch in der dem Mokraer Tanz entgegengesetzten Richtung, und zwar so, daß er sie mit seiner Linken bei ihrer Linken hält und sie gegen die Sonne um sich führt, wobei er seine linke Hand über seinen Kopf führt. Vorn angelangt, werden dann auch die rechten Hände wieder gefaßt. Damit ist an einem zweiten Beispiel deutlich gemacht, daß die verschiedenen Formen der heute in diesen Gegenden getanzten Werbetänze in ihren Elementen auch schon vor 160 und 200 Jahren vorhanden waren und wahrscheinlich noch viel länger. Denn der Abstand unserer Ländler und Steirischen zu

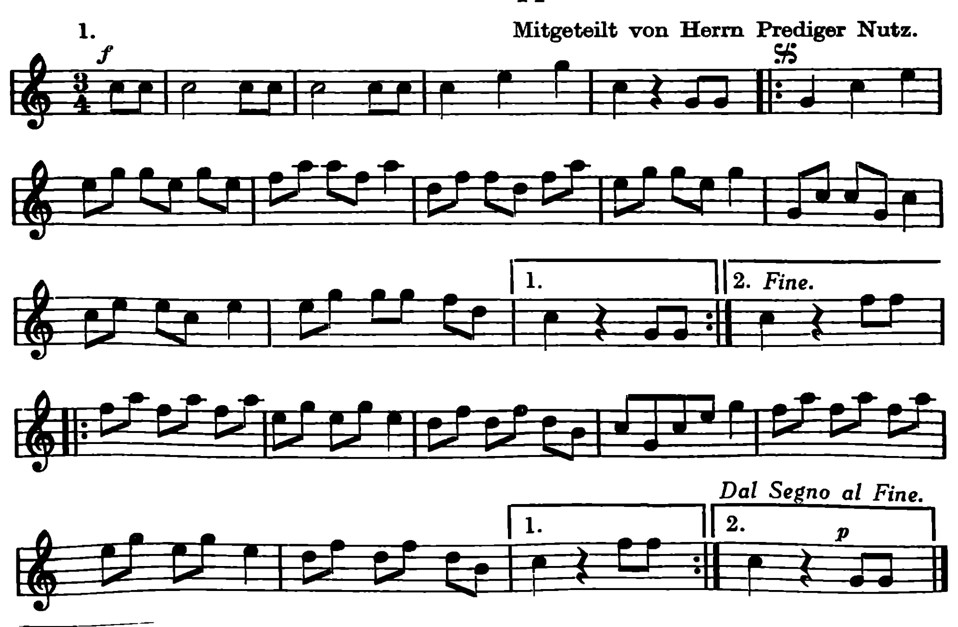
[1]) Die „Landlerischen" (Melodien) aus Deutsch-Mokra sind sehr alt, was schon ihre Namensform verrät. Nur in den ältesten Tanzhandschriften findet sich diese Bezeichnung, die später durch „Ländler" ersetzt wird. Beide Melodien kennen wir aber auch aus Niederösterreich. Nr. 1 kommt als „Steyrischer" für Violine um 1830 in einem Notenbuch aus Steinakirchen vor und Nr. 2 in der um 1800 anzusetzenden Handschrift aus dem südlichen Niederösterreich „666 Tanzmelodien", beide in Zoders Volkstanzarchiv.

[2]) Salzburger Volkstänze a. a. O. S. 98.

den Bauerntänzen des 15. und 16. Jahrhunderts vermindert sich von rund 280 Jahren (erste Schilderung 1836) auf etwa 130 Jahre (erster Steirischer 1680), was nicht mehr viel besagen will, da wir an den Sprachinselbeispielen die Beständigkeit der Form auch im Stammland durch rund 200 Jahre erweisen konnten. Unter Hinzunahme der norwegischen Tänze, die unverkennbar zwischen beiden Formen stehen, dürfte man mit Recht eine Brücke zu jenen alten Werbetänzen schlagen können, die sich ihrerseits in der grauen Vorzeit verlieren[1]). Die erste Schilderung eines solchen Paartanzes ist ja bereits im Ruodlieb (um 1030 im Kloster Tegernsee verfaßt) gegeben, und ich zweifle nicht, daß dieser älteste süddeutsche Werbetanz bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit den späteren Springtänzen aufweisen würde, wenn wir ihn noch einmal sehen könnten. Ob diese Tänze in germanische Vorzeit zurückreichen, können wir nur vermuten. Wenn auch der Kulttanz eine immer größere Bedeutung erreicht, je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, so waren sicher auch weltliche Tänze und Reigen vorhanden, von denen wir ja bereits aus dem klassischen Hellas erfahren. Wie sich das Schlagwort „Frisia non cantat" immer mehr als irreführend herausstellt, halte ich auch die manchmal ausgesprochene Ansicht, daß die Germanen keine Tänze gehabt hätten, für durchaus verfehlt.

Wien.

Ländler aus Neppendorf.



1) Wir besitzen u. a. ein Tanzlied von einer norwegischen Hochzeit (in Bergen) aus dem Jahre 1281, das im $^{3}/_{4}$-Takt steht und ausgesprochenen Springtanzcharakter zeigt.


2.
tr
1.
2. Fine.
Dal Segno al Fine.
1.
2.
3.
1.
2. Fine.
Dal Segno al Fine.
1.
2.
4.


1.
2.
Fine.
tr
tr
Dal Segno al Fine.
1.
2.
5.
p
1.
2.
1.
2.
6.
1.
Fine.


7.
p
1.
2. Fine.
Dal Segno al Fine.
1.
2.
8.
p
1.
2.
9.
p


1.
2.
10.
p
tr
1.
2.
11.
p
1.
2.
Fine.

1. 2.

Dal Segno al Fine.

12. *f*

* 1. 2.

1. 2.

„Landlerischer" aus Deutsch-Mokra.

1. Auf der Geige vorgespielt von Rudolf Horbas.



Landlerischer aus Deutsch-Mokra.



Abb. 1. Ausgangsstellung.



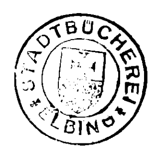
Abb. 2. Das Walgen.

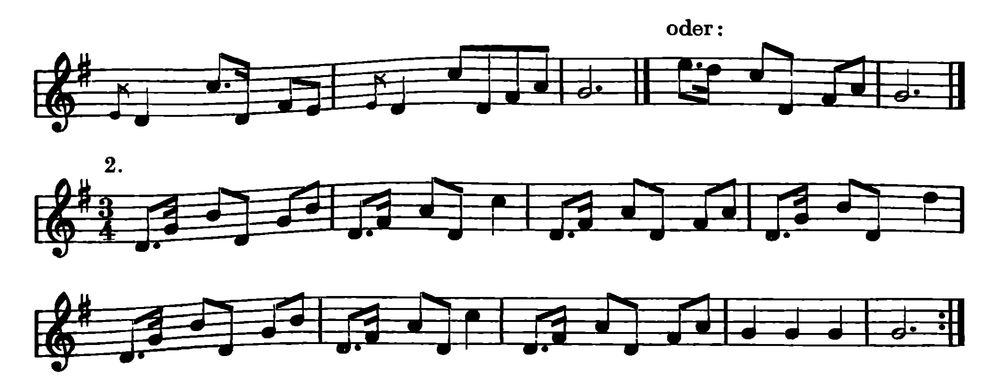


Abb. 3. Das Schauen.



Abb. 4. Herumführen des Mädchens.


STADTBÜCHEREI
ELBING



Die Attribute der Engel in der deutschen Volksauffassung.

Von Leopold Schmidt.

(Mit 4 Abbildungen.)[1]

I.

In der religiösen Volkskunde wurde bisher mehr Gewicht auf Sitten und Gebräuche gelegt als auf die Stellung des Volkes zu den Gestalten des Glaubenslebens. Monographien über einzelne Heilige liegen gewiß in großer Anzahl vor, doch scheinen sie mir zu sehr historisch eingestellt zu sein, zu wenig wahrhaft volkskundlich, volkspsychologisch. In dieser Arbeit freilich wird der Versuch gemacht, einem verhältnismäßig spröden Stoff soviel wie möglich volkspsychologische Erkenntnisse abzuringen, was bei dem Mangel an Vorarbeiten mit Lückenhaftigkeit in Stoffsammlung und Darstellung der Ergebnisse erkauft werden mußte. Ganz ausgeschaltet wurden mythologische Zusammenhaltungen und Erwägungen jeder Art. Die Stellung einer christlichen Glaubensgestalt im Denken eines durchchristeten Volkes kann nicht von einem außerchristlichen Standpunkt her erleuchtet werden. Anders steht es, wenn wir zur Erklärung der Züge — und auch der Attribute — des Engels in der Volksanschauung den Begriff der primitiven Gemeinschaftsreligion einführen. So wie allen Ausdrücken dieser — gewiß etwas hypothetischen — primitiven Gemeinschaft eine gemeinsame und vielleicht gemeinschaftsbedingte Grundhaltung anzumerken ist, so prägen sich auch bei den hier behandelten Glaubensgestalten Züge aus, die vielleicht übernommen wurden, jedenfalls aber der Ansicht jener Gemeinschaftsmenschen von solchen Wesen entsprachen.

Da sich nun die Vorstellungen von den Engeln in die Gemeinschaftsreligion einfügten, so muß eine volkskundliche Darstellung in erster Linie

---

[1]) Sämtliche Abbildungen aus dem Wiener Museum für Volkskunde verdanke ich der Güte von dessen Direktor, Herrn Universitätsprofessor Dr. A. Haberlandt.

die Erscheinungen berücksichtigen, die mit der Glaubenshaltung der Trägerschicht jenes religiösen Empfindens verbunden sind, aus ihr hervorgehen und sie charakterisieren. Daher sind die kirchlichen Lehrmeinungen wie die Auffassungen der jeweiligen geistigen Oberschichten, wie sie sich in Kunst und Literatur zeigen, hier nur insoweit heranzuziehen, als sie von Einfluß auf die Volksmeinung waren. Bei den Engeln, wie bei den anderen volkstümlichen Lichtgestalten, ist die Steigerung zur Polarität das Hauptkennzeichen. Die Meinung eines Paulus, daß es gute und böse Engel gebe, die noch im „guoten" und „leiden" Engel des Passional nachwirkt, ist für die Volksmeinung fast wirkungslos gewesen[1]). Auch die Ansicht des Heidenapostels, daß am Jüngsten Tage die Menschen über die Engel richten würden, weicht von jeder Volksvorstellung weit ab. Sie bedingt nämlich eine so hohe Auffassung von der Gnadenfülle, mit der Gott den Menschen ausgestattet habe, daß die Volksanschauung nicht mitgehen kann. Ein solcher Gedanke ist deshalb auch wohl erst bei Denkern zu finden, die zur Volksmetaphysik nur schwache Bindungen besitzen, wie bei Angelus Silesius, der an vielen Stellen den heiliglebenden Menschen hoch über den Engel stellt. Er sagt z. B. im „Cherubinischen Wandersmann" (4. Buch, 145. Spruch):

„Mensch, ich bin edeler als alle Seraphin,
ich kann wohl sein, was sie; sie nie, was ich je bin."

Die mittelalterliche wie die heutige Volksvorstellung dagegen stellt den Menschen weit unter den Engel und sieht in diesem den Vertreter des guten, lichten Prinzips, wie sie den Teufel nur als den Vertreter der entgegengesetzten Polarität kennt. Es handelt sich um eine ausgesprochene Typisierung, die dem Denken der Persönlichkeitswelt und auch der kirchlichen Anschauung fremd ist. Dadurch wird die Würde der Engel ungemein gesteigert. Sie stehen häufig mit den Heiligen auf einer Stufe und werden — man denke besonders an den Kult des St. Michael — oft mit ihnen vermengt, häufig aber auch über den Heiligen: Im Gegensatz zur unantastbaren Würde der Engel tragen die Heiligen viele Züge, die ihrem Erdenleben entstammen und in manchen Fällen Anlaß zur Bildung von ganzen Schwankkomplexen geben können. Wenn man die gewaltige Anzahl von Schwänken bedenkt, die sich allein im 16. Jahrhundert an die Gestalt des hl. Petrus geheftet haben, so kann man den Einfluß dieser „Faßbarkeit" auf die Gestalten des Volksglaubens wohl ermessen. Ihr Bild konnte sich, ausgehend von den durch die Legende bekannten Zügen, derart entwickeln, daß das Menschliche am Heiligen seine Heiligkeit bei weitem überwog. Das war von vornherein bei Gestalten, die nicht faßbar waren, weil sie kein Erdenleben geführt hatten, ausgeschlossen. Wenn sich auch spöttische Erzählungen mit Hereinziehung von Engeln finden, so wird es sich ergeben, daß hier typisches Erzählgut der Oberschicht vorliegt. Gewiß drangen ab und zu — besonders in humanistischer Zeit — solche Motive in die Volksvorstellungen ein, doch brachten sie es nicht zu weiterer Ver-

[1]) Über die gefallenen und bösen Engel im Volksglauben s. K. Beth, HDA. 2, 826f.

breitung. Im allgemeinen blieben die Engel von solchen Dingen verschont, gelangten freilich auch weitaus nicht zu einer derartigen Stellung im Volksglauben und zu einer solchen Beliebtheit wie jene verspotteten Heiligen. Während für gewöhnlich die Heiligen unter die Engel zu stehen kommen, ragt Maria weit über sie hinaus und ist ihre Königin. Dichtung und bildende Kunst aller Schichten und Zeiten haben immer wieder dieses Verhältnis zum Gegenstand ihrer Darstellung gewählt. Besonders die Gotik Deutschlands, die in ihren Altären und Tafelgemälden mit vielen Volksvorstellungen Zusammenhänge aufweist, läßt alle Szenen des Lebens Marias von Engeln begleitet sein; Dürer ist auf diesem Wege weitergeschritten. Märchen[1]) und Volksschauspiel haben hier offensichtlich — wenn auch von Legendenmotiven angeregt — der hohen Kunst vorgearbeitet. Die Volksdichtung bringt Maria immer wieder in unmittelbare Verbindung mit Engeln, wie etwa in verschiedenen Weihnachtsspielen oder in dem Märchen „Das Marienkind" (Grimm, KHM. 3), sie vergleicht aber auch die Würde der Mariengestalt mit der der Engel und stellt sie demgemäß dem Gläubigen vor Augen: So spricht ein Lied des 12. Jahrhunderts „Wiz gegrüzzet Maria, ewigin mait" Maria folgendermaßen an:

„Wiz gegrüzzet, chuniglichin Mait,
von engelischer Wirdichait."

Ebenso wie im Märchen und im Volksschauspiel nur wenige Engelnamen bekannt sind, d. h. keine individuellen Unterscheidungen durch Namen ausgedrückt werden, so werden wir auch in der Auffassung von der äußeren Gestalt der Engel solche Verschiedenheiten schwerlich finden.

Im Gegensatz zu den Werken der bildenden Kunst der Persönlichkeitsschicht erscheint uns die Engelsgestalt, wie sie uns im jüngeren Volksschauspiel entgegentritt und dort eine so wichtige Rolle spielt, trotz aller landschaftlichen Verschiedenheiten durchaus zu einer einheitlich aufgefaßten Figur zusammengeschmolzen. Daß die Grundlagen dieser Vorstellung größtenteils schon im Mittelalter vorhanden waren, dürfte sich im Laufe der Untersuchung zeigen. Diese Gleichartigkeit ist selbstverständlich in letzter Linie eine Folge der kirchlichen Lehre, daß die Engel dem Menschen in menschlicher Gestalt gegenüberträten, wie dies Honorius Augustodunensis (Elucidar. 1. 2, 28) lehrt. Außerdem fällt in der allgemeinen Volksvorstellung eine große Anzahl von Phantasiebildern weg, die auf die hohe Kunst von größtem Einfluß waren, so im früheren Mittelalter der vier- und mehrflügelige Engel, in der Renaissance der Putto, aus alttestamentarischen Vorstellungen der Cherub (= Flügelkopf) usw. Daß eine ausgesprochene Gleichartigkeit der Engelerscheinung anzunehmen ist, zeigen deutlich Regiebemerkungen mittelalterlicher Spiele, in denen für die typischen Figuren, zu welchen die Engel in hervorragendem Maße gehören, nur ganz allgemeine Anweisungen gegeben werden. So bemerkt die Regiebemerkung am Ende des Erlauer Ludus trium magorum: „Maria cum

[1]) Vgl. A. Wrede, HDM. 1, 535f.; auch dort wird die Seltenheit des Engelmotivs im Volksmärchen hervorgehoben.

angelis et Joseph providentur de vestibus ipsis decentibus secundum bene placitum registrantis."

Für Herodes und die hl. drei Könige werden immerhin genauere Angaben für notwendig gehalten. — Besonders deutlich weist eine Bemerkung der Luzerner Bühnenrodel von 1545 auf diese Umstände hin: „Wie Engel sond cleyt syn" — ohne also auf irgendeine Einzelheit einzugehen.

Die Vereinheitlichung des Engelsbildes macht mit der Zeit sogar deutlich sichtbare Fortschritte. Waren im Mittelalter in der offiziellen kirchlichen Lehre noch gewisse Individualisierungen unter den Engeln zu erkennen, so werden diese Grenzen allmählich gänzlich verwischt. Nicht die kirchlich-traditionellen Teilungen in Ämter, Chöre usw. sind — außer in der stets unter geistlicher Aufsicht stehenden Gebetsliteratur — auf die Volksmeinung von Einfluß gewesen, sondern einige bestimmte biblische Gegebenheiten, vor allem die Boteneigenschaft der Engel. Der Typus des Botenengels setzte sich allenthalben durch. Begründet war die Auffassung ja schon im Alten Testament (mal'ak — ἄγγελος), verstärkt und ausgestaltet aber wurden sie durch die Erzählungen der Heilsgeschichte. Die Wirkung der Verallgemeinerung dieser individuell gestalteten Engelsfigur werden die folgenden Abschnitte dieses Aufsatzes zeigen; in einer eigenen Arbeit gedenke ich näher auszuführen, wie der Verkündigungsengel auch auf die Gestaltung des Paradiesesengels von größtem Einfluß wird.

II. Allgemeine Charakteristika.

Im folgenden soll versucht werden, auf die bekanntesten Attribute der Engel in volkskundlich-religionswissenschaftlicher Weise einzugehen. Das Material für diese Betrachtung stammt aus mehreren Wissensgebieten, sowohl die Kunst- wie die Literaturgeschichte müssen den Stoff bereitstellen, aus ihren Wechselbeziehungen heraus sind auch die fruchtbarsten Anregungen entstanden. Die kunstgeschichtliche Betrachtung der äußeren Erscheinung der Engel durch Henriette Mendelsohn[1]) zeigt die Fehler, die älteren kunstgeschichtlichen Werken allgemein anhaften: Sie berücksichtigt fast nur Werke der Hochkunst und strebt auch begrifflich keine Verbindungen mit volkstümlichen Gedankenkreisen an. Erst in jüngster Zeit beginnt die Ikonographie, auch diese Erscheinungsformen in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen[2]), wobei zu betonen ist, daß gerade für die Typologie immer wieder die Volksauffassung stark heranzuziehen sein wird.

So wie das Volk vom Teufel eine ganz bestimmte einseitige Vorstellung besitzt, so hat es sich auch eine solche für die Engel geschaffen; sie sind gute, lichte, weiße, schöne Wesen, so wie die Teufel schwarz und schlecht sind. Alle theologischen Streitfragen über Geschlecht bzw. Geschlechtslosigkeit gibt es für das Volk gar nicht; dabei ist es gleichgültig, ob man einen Teil der dem Volke bekannten Engel auf bereits vor der Christiani-

---

[1]) Henriette Mendelsohn, Die Engel in der bildenden Kunst. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte der Gotik und der Renaissance (Berlin 1907).

[2]) Berliner, Die christliche Kunst 26 (1930), 106.

sierung bekannte gute Geister zurückführen will oder sämtliche Engelsvorstellungen für erst mit dem Christentum gekommen erachtet. In der Vorstellung des mittelalterlichen wie des heutigen deutschen Volkes spielen derartige Fragen keine Rolle.

Die einzelnen charakteristischen Beiwörter, welche zumeist für die Engel verwendet wurden, sind bereits genannt. Das Alter der einzelnen Bezeichnungen wird jeweils nur schwer festzustellen sein.

Keuschheit oder die in der Volksauffassung wohl ähnlich verstandene Reinheit wird an einer Stelle im „Ring" Heinrichs von Wittenwiler genannt. Der Dorfschreiber meint dort (Prosastelle zwischen 3524—25; Z. 8f., Ausg. v. E. Wießner S. 129), falls jemand nicht keusch wie ein Engel Gott dienen wolle,

„noch got wil dienen sam ein engel keuschechleich",

so solle er heiraten. In der bildenden Kunst wird (s. u.) diese Reinheit durch weißes Gewand, vielleicht auch durch die Beigabe der Lilie ausgedrückt. Die moralische Reinheit wird auch sonst gern zu Vergleichen genützt; so tut dies Walther von der Vogelweide einmal — in spöttischer Absicht — und scheint sogar noch einen besonderen Grad der Reinheit angeben zu wollen; Dietrich von Meißen hatte nämlich vor 1217 mit Otto IV. konspiriert und war bald danach wieder von ihm abgefallen, während er sich in das Mäntelchen des Biedermannes hüllte. Walther schrieb nun mit Bezug darauf:

73, V. 10—12 (Ausg. v. H. Paul[4], S. 114):

„und ie der Missenaere
derst iemer iuwer âne wân:
von gote wurde ein engel ê verleitet."

Auch Schiller hat das Bild vom Menschen, der rein sei wie ein Engel, verwendet; es heißt im „Gang nach dem Eisenhammer' Str. 30, Z. 5.:

„Dies Kind, kein Engel ist so rein,
Laßt's eurer Huld empfohlen sein!"

Eigentümlich ist es um die englische Schönheit bestellt; sie gehört zu den bekanntesten Gemeinplätzen, und doch hat man es meines Wissens noch nie für wert gefunden, ihr eine historische oder auch eine psychologische Betrachtung zu widmen. Meiner Ansicht nach hängt diese Vorstellung nicht ursächlich mit der Geschlechtsfrage der Engel zusammen, sondern ergibt sich aus der bereits erwähnten Volksanschauung, daß an Gestalten, welche als gute charakterisiert sind, auch in leiblicher Hinsicht kein Makel zu finden sein dürfe.

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Bemerkung von Alice Sperber, welche den gefühlsmäßigen Zusammenhang von „jung" und „schön" feststellt und gerade die Engelsvorstellung zum Vergleich heranzieht. Sie sagt: „Es wird kein Zufall sein, daß die Worte ‚jung' und ‚rein' sich so leicht verbinden. Die edelste künstlerische Verkörperung dieses Zustandes ist das Antlitz des Engels, das wir uns doch auch nicht alt vor-

stellen können"[1]). Über die Vorstellungen vom Alter der Engel wird noch zu sprechen sein; die gefühlsmäßige Verbindung der Begriffe „jung", „rein" und „schön" ist jedenfalls sehr beachtenswert, da sie auf Sonderbildungen, wie den Kinderengel, den Putto, von größtem Einfluß geworden sind. Daß in den überlieferten Denkmälern nicht alles durch erste Empfindung angeregt ist, ist klar; dafür ist die Macht der Formensprache beim mittelalterlichen wie beim Volkskünstler bei weitem zu groß. Doch muß der Begriff, welcher der Darstellung, der Formel, zugrunde liegt, auch einmal lebendig gewesen sein. Und als letzte Quelle auch eines formelhaft ausgedrückten Begriffes ist doch wohl die Empfindung anzusprechen.

Selbstverständlich kennt die altchristliche Welt dieselbe Anschauung von der Schönheit der Engel wie die spätere abendländische Volksanschauung. Zeugnisse dafür sind in großer Anzahl vorhanden, da hier nicht die Volksliteratur, sondern die offiziellen Kirchenschriften herangezogen werden können. So sagt Augustinus (Sermo XX, De scripturis): „Ihr würdet erstarren, wenn ihr die Engelschönheit sähet." Die kirchliche Lehrmeinung gibt hier einer Auffassung Ausdruck, die als volksmäßig zu bezeichnen ist; nur die Ausdrucksform, die gewählt wird, könnte befremden: Die Empfindungen werden in ein farbenprächtiges Sprachgewand gekleidet, was den Eindruck einer höheren Kunstform hervorrufen könnte. Es handelt sich aber keineswegs um oberschichtliche Kunst, da auch hier das Individualisierungsstreben fehlt. Inhaltlich unterscheiden sich die Ausdrücke kaum von den später zu nennenden deutschen Zeugnissen; ein Beispiel für diese Formgebung sei die Bemerkung aus dem Pseudoevangelium Matthaei (Kap. IX, 2) bei der Beschreibung des Verkündigungsengels: „Iterum tertia die dum operaretur purpuram digitis suis, ingressus est ad eum iuvenis, cuius pulchritudo non potuit enarrari"[2]).

In der Kunstgeschichte ist man schon längst darauf gekommen, daß die mittelalterliche Kunst das Schlechte durch das Häßliche darstellt, daß Sünderfiguren, wie Judas, daß auch die Teufel nicht anders dargestellt werden können, als dadurch, daß man für ihre innere Verworfenheit ihre äußere Mißgestalt sprechen läßt. Auch Dürer arbeitet mit diesem Ausdrucksmittel. Während diese Erscheinung bekannt ist, wurde ihre Anwendung auf die Darstellung des Guten durch das Schöne noch nicht entsprechend betont. Die Engelsschönheit — bereits offensichtlich formelhaft — wird auf deutschem Boden unter anderem in dem Volkslied „Sagt, was hilft alle Welt mit ihrem Gut und Geld" in der 3. Strophe dergestalt:

„Was hilft sein hübsch und fein,
schön wie die Englein sein?"

---

[1]) Seelische Ursachen des Alterns, der Jugendlichkeit und der Schönheit. Imago 11 (1925), 101.

[2]) Evangelia apocrypha, ed. Tischendorf² (1876) S. 71. Weitere Stellen der altchristlichen Literatur gibt G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst (= Archäologische Studien, hrsg. von J. Ficker, H. 3) S. 55, Anm. 8 und 9 in größerer Zahl an.

benützt[1]). Aber schon in der mittelalterlichen Dichtung war das Motiv der Engelschönheit, wieder besonders im Vergleich, bekannt. Walther von der Vogelweide — um ein sehr bekanntes Beispiel zu nennen — vergleicht die deutsche Frauenschönheit mit der der Engel, wenn er in seinem bekannten Lobspruch sagt:

52, 34 (Paul S. 80):
„rehte als engel sint diu wîp getan."

Wenn aber Grimm[2]) damit die Elbenschönheit in Zusammenhang bringen will, so wird man sich damit kaum einverstanden erklären können. Es ist bei so weit auseinanderliegenden Vergleichsobjekten nur mit Zwang möglich, sie einander näherzubringen. Außerdem liegt keine Nötigung vor, solche Zusammenhänge zu suchen, da unabhängig voneinander — es handelt sich um ziemlich getrennte Kulturschichten — lichte Gestalten als schön bezeichnet werden können. Auch andere Dichter des Mittelalters machen von ähnlichen Vergleichen Gebrauch, so etwa der von Grimm zitierte Hartmann von Aue. Im späteren Mittelalter wendet den Vergleich unter anderem der Österreicher Suchenwirt (15. Jahrhundert) in dem Gedichte „Rede von der Liebin und der Schonin, wie sie kriegten miteinander" an; Suchenwirt personifiziert die Liebe und die Schönheit und schildert die beiden Gestalten; sowohl Gestalt wie Kleidung werden betrachtet und in „solcher Wirdigkait" (V. 62) gefunden, daß der Dichter am Schlusse meint:

V. 73: „tzierlich was gar ir geparen;
geleich als sams tzwen engel waren,
und kament auss des hymels landt,
also veinlich was ir gewandt"[3]).

Bekannter als diese Vergleiche sind die der Schönheit der Geliebten mit der der Engel; um aus der überreichen Fülle dieser Zärtlichkeitsausdrücke nur einige Belege zu bringen, führe ich die Ansprache des alten Anselmo an Angela

„Weinen sie nicht, mein englischer Engel"

aus Philipp Hafners „Megära", 2. Teil (1765)[4]) an. Auch das 17. Jahrhundert[5]) kennt ganz ähnliche Ausdrücke; es ist jedoch selbstverständlich, daß sich derartige Anreden in jenen Perioden der Literatur häufiger finden lassen, die das Gefühl mehr in den Vordergrund stellen. So steigt in der Romantik die Stellenzahl ins Unermeßliche. Einzelne Schriften E. T. A.

---

[1]) J. Lanz, Schaffen und Schauen 8 (1932), 28. Das Lied stammt ursprünglich von J. M. Meyfarth († 1642). Vgl. R. Sztachovits, Brautsprüche und Brautlieder (Wien 1867), S. 174f.

[2]) Deutsche Mythologie[4] 3, 127.

[3]) Lehrhafte Litteratur des 14. und 15. Jahrhunderts, hrsg. von F. Vetter 1, 332 (= Deutsche National-Literatur, hrsg. von J. Kürschner, Bd. 12).

[4]) Gesammelte Werke, hrsg. von E. Baum 2, 31 (= Schriften des Literarischen Vereins in Wien, Bd. 21).

[5]) So verwendet Christian Weise gern ähnliche Ausdrücke, z. B. in seinem Roman „Die drei ärgsten Ertznarren" (1673) S. 15 (= Braunes Neudrucke, Nr. 12—14, Halle 1878).

Hoffmanns sogar bringen das Motiv fast in jeder Anrede an das geliebte Mädchen, das bald ein Engelsbild, bald ein Engelskind ist, bald ein Engelsköpfchen hat, bald engelschön genannt wird. Hoffmann gibt übrigens auch eine Art von Erklärung für diese Erscheinung; er meint, es sei dies selbstverständlich, „da aber kein junger Mann sich zum erstenmal in ein anderes Wesen verliebt hat, als in ein überirdisches, in einen Engel, dem nichts gleichkommt auf Erden"[1]). Aber alle diese Bestimmungen wird man am besten unter die Bezeichnung „Sprachgebärden" (nach André Jolles) einrechnen, besonders, da sie auch nicht nach geistigen Schichten zu differenzieren sind; zum Allgemeinbild des Engels jedoch und daher zur Einleitung in unser Hauptthema war ihre Aufzeigung wohl notwendig.

III. Das Gewand.

Eigentlich nicht zu den Attributen gehörig, ist das Gewand doch in der ikonographischen Beschreibung wenigstens als Ganzes hervorzuheben; es ist nicht so individuell charakterisierend wie etwa ein Einzelattribut und gibt doch der Gestalt des Trägers ihren Sondercharakter, besitzt also zusammenfassende Kraft in der Hervorhebung der Gruppe. Leider sind wir gerade hier fast ganz auf die kunstgeschichtliche Betrachtung angewiesen; das wenige, was uns die Theatergeschichte vermittelt, ist aber doch genug, um daraus besser als aus den Werken der hohenKunst das Zeitgebundene so wie die Eigenheit des Engelkleides überhaupt zu erkennen. Von kunstgeschichtlicher Seite liegen auch hier nur Studien über die Gewandung in Gotik und Renaissance vor, während die durch ihre Einflüsse auf die Volkskunst so wichtige Barockzeit bisher noch nicht behandelt wurde. Auch wird gerade in dieser Zeit das Widerspiel von Gewand- und Nacktengel besonders anziehend, das im folgenden noch berührt werden soll.

Die älteste christliche Anschauung tritt uns in den Schriften des Pseudo-Dionysius entgegen. Dort wird den Engeln das Priesterkleid zuerkannt und als Begründung gesagt: „Das Priestergewand der Engel bedeutet das Hinfahrende zu den göttlichen Anschauungen"[2]). Dazu kommt nun, daß der praktische liturgische Gebrauch sehr bald Engel benötigte, die von Diakonen oder auch von Chorknaben dargestellt wurden. Daß

---

[1]) „Meister Floh" (Sämtliche Werke, hrsg. von Rudolf Frank, München, Rösl-Klassiker, 1924, Bd. 8, 76). Um aus der Liebeslyrik, wo sich ähnliche Vergleiche naturgemäß sehr häufig finden, wenigstens ein Beispiel zu geben, greife ich eine Stelle bei G. A. Bürger heraus. Er schreibt in dem Gedicht „Das Mädel, das ich meine"

Str. 9: „Wer blies, so lichthell, schön und rein,
Die fromme Seel' dem Mädel ein?
Wer anders hat's als er getan,
Der Seraphim erschaffen kann;
Der blies so lichthell, schön und rein
Die Engelseel' dem Mädel ein. —"

(Bürgers sämtliche Werke, hrsg. von W. v. Wurzbach 1, 47.)

[2]) J. Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius 2 (Sulzbach 1823), II. T., S. 54.

deren Kleidung in der Folgezeit für die Engel beibehalten wurde, bestimmte späterhin die Vorstellung selbst. Für Deutschland wird — von Frankreich her übernommen — auch die Tatsache wichtig, daß seit dem 11. Jahrhundert die Bühnentradition einsetzt, die die Engel im Osterspiel durch Diakone darstellen läßt. So kann man für das weitere Mittelalter die Aufstellung Boehns: das Kleid des Engels sei das des Diakons, ruhig für weite Strecken annehmen. Differenzierungen auf dem Gebiete des Engelskleides sind an den Kunstwerken wieder zu verfolgen; man wird kaum fehlgehen, wenn man hier vieles auf den Einfluß der Bühne zurückführt. So sehen wir sowohl die einfache Albe wie auch das prächtige Meßkleid vertreten. Einige Meister, so die von Rogier van der Weyden beeinflußten Verkündigungsmaler[1]), geben dem eintretenden Gabriel ein schwer verziertes Pluviale mit einer mächtigen Schließe.

Bevor wir zur allgemeinen Entwicklung der Engelkleider in der Volkskunst übergehen, muß eine Sonderform hervorgehoben werden, die schon ihrem Ursprung nach auf den Volksglauben von größter Wichtigkeit sein mußte. Wie in der Einleitung betont wurde, gehört es zu den Ausdrucksmöglichkeiten der volksmäßigen Charakterzeichnung, das Gute durch das Schöne auszudrücken. Daher stammt die Darstellung des Reinen durch das Weiße: Ausdrücklich werden Engel in verschiedenen Gebeten als „weiße Engel" bezeichnet. Während aber bei ähnlichen Erscheinungen nur der Volksglaube selbst wieder zur Erklärung herangezogen werden kann, steht uns hier die geistige Quelle selbst zur Verfügung. Es ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß alle jene Vorstellungen von Engeln in weißen Kleidern unmittelbar oder auf Umwegen aus den Evangelien selbst herzuleiten sind. Paul Heinze hat[2]) zuerst auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß die Regieanweisungen der ältesten Osterspiele auch sprachlich fast wie der Evangelientext selbst klingen, d. h. daß sie eben aus ihm genommen wurden. Es handelt sich dabei vor allem um die Stelle Johannes 20, 12: Maria sieht ins Grabmal hinein „et vidit duos angelos in albis". Ähnlich heißt es in der Apostelgeschichte 1, 12 bei der Himmelfahrt Christi: „ecce duo viri astiterunt iuxta illos in vestibus albis", während Matthäus 23,3 den Grabengel schildert: „vestimentum eius sicut nix".

Ob nun historisch die weiße Kleidung rein durch die Evangelienstellen bedingt ist oder nicht, wird hier eigentlich gleichgültig; der psychologische Hintergrund, die Darstellung des Guten durch das Schöne, wurde ja bereits oben dargelegt. Die Anschauung von den „weißen" Engeln ist auf diese Art jedenfalls sehr tief ins Volksdenken eingedrungen, wenn man nicht sagen will, daß sie eigentlich hierin begründet ist. Daß dies nicht nur theatergeschichtlich zum Ausdruck kommt, sei durch ein Beispiel für viele

---

[1]) So bei einem Tiroler Meister der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts (Burger, Die deutsche Malerei S. 82) bei Herlin (ebenda S. 85), eigentlich auch bei Schongauer selbst (ebenda S. 83).

[2]) Die Engel auf der mittelalterlichen Mysterienbühne Frankreichs. Diss. Greifswald 1905, S. 20, Anm. 1 und 2. Heinze zitiert übrigens falsch: Joh. 30, statt Joh. 20.

nahegebracht. Im Kuhländchen hat Meinert eine Ballade aufgezeichnet, der er den Titel „Die blutige Hochzeit"[1]) gibt. Dort heißt es Str. 10f.:

„Ies se denn su waiss von Weinde
Ober giet se meit a'm Keinde?"
„Ober ies se sunst su meillichwaiss
Wi Engel ai dem Paradais."

und Str. 43:

„Druff fueren se schnieleilgewaiss,
Glaich Engel, meitsomen ai's Paradais."

Die mit den evangelischen Berichten gegebene weiße Farbe hielt sich in der Bühnengeschichte ungemein zähe; in den ältesten Anweisungen sind es meist „duo in albis", die die Engel am Grabe Christi zu spielen haben. Weiß ist auch das Kleid des Engels in den lebenden Bildern, die 1494 in Brüssel zum Empfange Johannas, der Gemahlin Philipps des Schönen, gestellt wurden. Es handelt sich nach der Beschreibung um „ein kuttenartiges, weißes Gewand mit Ärmeln"[2]). Dagegen ist meiner Ansicht nach eine Regiebemerkung aus der humanistischen Dramatik: „Der Engel sol in lauter weis gekleidt sein, mit einem rothen Creutz uber die Alben"[3]), in dem Drama „Der irdisch Pilgerer" von Johannes Heros (1562 in Roth bei Nürnberg aufgeführt) nicht ganz hierher zu beziehen. Es handelt sich doch schon um eine Sondercharakterisierung, die mit der alten Tradition nur noch wenig Zusammenhang aufweist. — Dann treffen wir in der Luzerner Bühnenrodel aus dem Jahre 1583 die Bemerkung: „Namlich die 4 Ertzengel, die söllend vff das kostlichest als möglich jn Engels kleidung vnd zierd, wyss —[4])."

Auch die Bemerkungen in den französischen Osterspielen stimmen mit diesem Sachverhalt überein; die Engel werden durch Knaben oder Diakonen in weißen Gewändern dargestellt[5]). Dieses „schlichte weiße geistliche Gewand"[6]), welches die mittelalterliche Bühne beherrschte, ging auf das neuere Volksschauspiel über. Ausnahmen sind als Seltenheiten zu betrachten; es findet sich in den Beschreibungen nur immer wieder die Angabe, daß das allereinfachste, nämlich ein weißes Hemd, als Engelkleid diene. In der Schilderung des Engels im volksmäßigen Umzugsspiel im „Tobias" von Christian Weise haben wir für diese Ausstattungsweise den ältesten Beleg (1682). Offensichtlich hat Weise auch noch den Kontrast herausarbeiten wollen, wenn er den Kilian, der den Engel spielt, fragen läßt: „Wenn ich der Engel bin, werd' ich wohl mein schwarz Ehrenkleid anziehn?" und Bonifacius, der Spielleiter, nun direkt einen Engel eines

---

[1]) Alte teutsche Volkslieder in der Mundart des Kuhländchens (1817), neu hrsg. von J. Götz: Neudrucke zur Erforschung des Volksliedes in Mähren und Schlesien 1 (1909), Nr. 15, S. 18.

[2]) M. Herrmann, Forschungen zur deutschen Theatergeschichte des Mittelalters und der Renaissance (Berlin 1914), S. 406.

[3]) Herrmann, a. a. O. S. 118, Anm. 1.

[4]) R. Brandstetter, Die Luzerner Bühnen-Rodel, Germania 30 (1885), 325.

[5]) Heinze, a. a. O. S. 20.

[6]) Herrmann, a. a. O. S. 491.

Umzugsspieles beschreibend, ärgerlich erwidert: „Die guten Engel gehn wohl in schwarzen Kleidern? Ein weiß Hemde, ein roth Band, ein genäht Schnupftuch um den Hals, einen Kranz auf dem Kopf, einen grünen Zweig in der Hand, so gehn sie in unserm Dorf, wenn St. Merten und Andres kömmt[1]).“

Solche weißen Hemden werden unter anderen in den Spielen aus Kakasd (Ungarn)[2]), Marbach bei St. Lorenzen (Steiermark)[3]), Ehrenberg bei Rumburg (Mähren)[4]), Weiskirch bei Jägerndorf (Schlesien)[5]) und anderorts erwähnt. Es ist freilich nicht zu übersehen, daß es sich bei dem Großteil dieser Spiele bereits um Umzugsspiele handelt, die die einfachste Inszenierung bevorzugen; auf die Ausstattung der größeren Spiele dagegen haben jüngere Kulturepochen entscheidend eingewirkt, so daß sich diese von dem alten Typus der Inszenierung entfernt haben.

Ob man nun das weiße Engelskleid mit den Evangelienstellen allein in Zusammenhang bringen will oder annimmt, daß auch späteres Brauchtum von Einfluß gewesen sein könnte, scheint nicht so wichtig. Jedenfalls steht die Tatsache fest, daß sich das weiße Kleid über das Gesamtverbreitungsgebiet der Schauspiele erstreckt. Interessant erscheinen deshalb Abweichungen von dieser Regel. In einer Osterfeier, die in einer Mainzer Handschrift von 1547 überliefert ist, lautet die Anweisung für die Grabengel: „duo juniores vicarii velut angeli induti rubeis albis[6]).“ Da es sich um Westdeutschland handelt, wäre immerhin französischer Einfluß möglich: Tatsächlich heißt es im Office du Sépulchre selon l'usage du Mont Saint-Michel p. 95, daß die Grabengel „induti de capis rubeis“ seien[7]). Doch ist diese rote Kleidung auch in Frankreich eine Seltenheit[8]).

Da wir es aber mit einer Feier zu tun haben, die mindestens im 16. Jahrhundert aufgeschrieben wurde, so glaube ich berechtigt zu sein, einen Zusammenhang mit Renaissance-Engelkleidern zu suchen. Bei der Spärlichkeit des Materials erscheint es als Zufall, daß überhaupt eine Art von Parallelfall aufzudecken ist. Es handelt sich um ein recht eigenartiges Spiel, das von einem Rudolff Schmid in der Stadt Lentzburg in der Schweiz verfaßt und 1579 zu Basel gedruckt wurde[9]). Den Stoff liefert das Buch Josua; zwei Engel spielen in diesem Drama eine Rolle; der eine ist „grass grün“, der andere „füwr rott“. Sonst werden ihnen weder Namen

---

[1]) Chr. Weise, Bauernkomödie von Tobias und der Schwalbe, hrsg. v. R. Genée, S. 35.

[2]) R. Hartmann, ZVfVk. 39 (1929), 172.

[3]) R. Bünker, Volksschauspiele aus Obersteiermark (11. Ergänzungsband zur Wiener ZfVk. 1915), S. 11.

[4]) Fr. Wenzel, Mitteilungen des Nordböhmischen Exkursionsklubs 33 (1910), 191f.

[5]) R. Kulka, Wiener ZfVk. 28 (1923), 4.

[6]) Rueff, Das rheinische Osterspiel der Berliner Handschrift, 1925, S. 71 (= Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F., 18. Bd., Nr. 1).

[7]) Heinze, a. a. O. S. 21.

[8]) Ebenda.

[9]) E. Weller, Das alte Volkstheater der Schweiz (Frauenfeld 1863), S. 266.

beigelegt noch sind sie sonstwie unterschieden. Mir ist kein zweiter derartiger Fall bekannt; wenn es aber gestattet ist, andere Gestalten des Volksglaubens heranzuziehen, so sei darauf hingewiesen, daß bei der Darstellung der hl. drei Könige häufig eine gewisse Farbensymbolik zu finden ist. Der eine ist natürlich stets traditionell schwarz; in Oststeiermark ist von den beiden anderen der eine weiß, der andere rot[1]). Rot und grün aber findet sich in der Kremnitzer Sprachinsel. Im Kremnitzer Weihnachtsspiel selbst werden die Könige nur als „roter K.“ und „grüner K.“ bezeichnet[2]). In Blaufuß ist bezeugt, daß sie Schleier in diesen Farben vor dem Gesicht tragen.

Der Ursprung des roten Engelkleides ist durch diese Nebeneinanderstellung nicht geklärt. Vermutlich ist er wieder in der Liturgie zu suchen. So wenig die literarischen Zeugnisse zu sagen wußten, so wenig können auch die Bilder hier erhellend wirken, besonders, da hier nur einer bestimmten Engelsgestalt das rote Kleid verliehen wird, nämlich dem Paradiesesengel. Zwei Bilder aus verschiedenen Zeiten und Gegenden sind es: Das Paradies von Hieronymus Bosch[3]) und die Vertreibung aus dem Paradies von Masaccio[4]). Ob ein Zusammenhang zwischen der Kleidfarbe und der Situation besteht, wird sich kaum erhellen lassen. Immerhin ist bei der spärlichen Verwendung der roten Farben bei Engelsgewändern doch die Tatsache auffällig. Ob etwa rot die Farbe des Zornes in diesem Falle zur Erklärung mit herangezogen werden könnte — Schmarsow deutet etwas darauf hin — bleibt weiter ungeklärt. Die westdeutschen und französischen Grabengel aber stehen in ihren roten Kleidern wenigstens nicht ganz vereinzelt da. Zu ihnen als Vertreter des Volkstheaters der frühen Neuzeit tritt ein Zeugnis aus der frühen mittelalterlichen deutschen Dichtung, das auf dieselbe Anschauung Bezug nimmt. In dem Gedicht „Vom Leben Jesu“, das der Einsiedlerin Ava angehört und jedenfalls vor 1127 entstanden ist, lautet die Schilderung des Grabganges der drei Frauen:

„— Do funden si da sizen.
ein engel wizen mit liehtem gewate.
si sahen ouch ein roten.
ir antluze scein scone“[5]).

Diese Überlieferung allein berechtigt uns, für die auffällige Erscheinung eine ältere Tradition anzunehmen, wenn auch heute noch fast nichts davon erforscht erscheint.

Zum Schlusse dieses Exkurses über das rote Engelskleid möchte ich doch nicht versäumen, auf eine Stelle einer neuzeitlichen Dichtung hinzuweisen, die mir in diesem Zusammenhang bedeutsam erscheint. In Felix

---

[1]) R. Fischer, Oststeirisches Bauernleben S. 16.

[2]) Deutsche Volksschauspiele aus den Oberungarischen Bergstädten, hrsg. von J. Ernyey und G. Kurzweil 1 (Budapest 1932), 531ff.

[3]) Abgebildet bei Kurt Pfister, Hieronymus Bosch (Potsdam 1922), Abb. 2.

[4]) A. Schmarsow, Masaccio-Studien II. M.s Meisterwerke (Kassel 1896), S. 12.

[5]) J. Diemer, Deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts (Wien 1849), S. 266, V. 5ff.

Timmermanns „Jesuskind in Flandern" heißt es von Gabriel in der Verkündigungsszene: „stand da ... ein wunderschöner Engel in kirschrotem Meßgewand"[1]. Sei es Timmermanns eigene Vorstellung, oder mag er eine Volksvorstellung aufgegriffen haben, ein Formzusammenhang besteht jedenfalls. — Übrigens scheint mir in den roten Schminkmasken der Engel eine Analogie zu den Kleidern vorzuliegen; sie hat Heinze zwar erwähnt, doch nicht näher untersucht; leider ist meines Wissens überhaupt noch nicht der Versuch gemacht worden, die Regieanweisungen, die er zusammenstellte, näher zu untersuchen oder gar ihren Zusammenhängen mit dem Brauchtum nachzugehen. Auch Stumpfl hat sich der hier offensichtlich vorliegenden Schminkmasken nicht angenommen[2].

Eine Tatsache, die Mendelsohn erwähnt, daß nämlich nicht nur die großen Zeitströmungen am Engelkleide Veränderungen mit sich brachten, sondern daß auch vorübergehende Moden ihre Spuren hinterließen, scheint bemerkenswert. — In die Volkskunst sind diese Einflüsse gewiß immer erst spät eingedrungen; immerhin lassen sich etwa Engeltypen, die bereits der Renaissance angehören, von ihren gotischen Vorgängern leicht unterscheiden. Besonders kennzeichnend sind für sie die bauschigen Ärmel sowie die Mittengürtung, über die sich das Obergewand herabbauscht. Diese Tracht, die auch für Spiele angenommen werden darf und daher dem Volke geläufig war, unterscheidet sich wesentlich von der meist noch rein priesterlichen in der deutschen Gotik. Wesentlichere Beachtung freilich verdient die Gewandung — abgesehen von dem weißen Gewand — erst seit der Renaissance. Seit dem 16. Jahrhundert beginnen nämlich Nackt- und Gewandengel miteinander in Wettstreit zu treten. Man darf wohl sagen, daß jene Entwicklung, die den Gewandengel stets mit der Zeittracht oder der Heldenkleidung der gleichzeitigen Bühne in nähere Verbindung bringt, als die volkstümliche, jene andere aber als die der Anschauung der geistigen Oberschicht zu betrachten ist. Die Spaltung setzt schon im 15. Jahrhundert in Italien ein; im Zuge der Wiederbelebung der Antike lag es, in der bildenden Kunst allmählich neben der Einführung von antiken oder antikisierenden Gestaltungsformen auch eine geistige Umgestaltung der Ikonographie durchzuführen. So wie bei den Heiligengestalten eine Individualisierung versucht wurde, strebte man nach dem äußeren Ausdruck der Vergeistigung in Haltung und Kleidung. Um das Seelische zu betonen, versuchte man es, den nackten Körper als erste Stufe zur Körperlosigkeit hinzustellen. Die Grundlagen zu einer solchen Auffassung sind gewiß in der Beschäftigung mit der bildenden Kunst der Antike zu suchen, doch mögen auch andere Gesichtspunkte mitgespielt haben. So ist es bemerkenswert, daß gerade Giotto, der den franziskanischen Gedankenkreisen so nahestand, der erste ist, der einen Evangelistenengel unbekleidet malt. Neben der Antike hat offenbar auch das Christentum

[1] Übers. von A. Kippenberg (Leipzig 1919), S. 12.

[2] R. Stumpfl, Schauspielmasken des Mittelalters und der Renaissance, Neues Archiv für Theatergeschichte 2 (1930), 1ff.

mit seinen Vergeistigungsideen großen Anteil an der weiteren Entwicklung. Michelangelos nackter Christus in Sta. Maria sopra Minerva stellt wohl das erhabenste Beispiel der Vereinigung dieser Gedankenwelten dar; man kann in ihm unmöglich nur einen Apoll sehen, dem der Meister, dem Gebote der Umgebung folgend, einen Christuskopf aufgesetzt habe. Es ist ein Gedanke, der dieses ganze Werk erfüllt: Aber auch der Gedanke des einen einsam Schaffenden. Volksanschauung ist es nicht, was sich hier spiegelt. Man möchte den Geist, der später ein Lendentuch anzubringen für nötig hielt, nicht nur rigoros nennen; er ist Sinnbild einer allgemeinen Gesinnung, die ein Abweichen vom gewohnten Bilde als Abweichen auch von der ethischen Norm, als sündhaft empfand.

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Denkmal des Josephinismus, das den Geist dieser Bewegung ungemein gut charakterisiert. In einem Hauptwerk der österreichischen Aufklärungsliteratur, J. V. Eybels „Die Heiligen nach den Volksbegriffen" sagt im 6. Gespräch („Die Zunftfähne") des 2. Bandes der den Typus des aufklärerisch, aber fromm dargestellten Handwerkers vertretende Schustermeister auf die Frage des ikonographisch wohlbewanderten Malers, ob er „etwelche Engel mit Lorberkränzen in Lüften fliegend" gemalt haben wolle, folgendes: „Nein, Herr! die Engel haben keine Leiber und keine Flügel; hiemit muß man ihnen auch keine malen. Und wenn sie mit Leibern erschienen, so sind sie nicht als bloße Köpfe erschienen, die aus zweien Fliegeln hervorsehen. Auch wenn sie mit ganzen Leibern erschienen, waren sie gewiß nicht so nackend wie sie gemalen werden, dergestalt, daß sie an manchen Bildern und Statuen kaum um die Mitte mit einem Tuche bedecket sind. Ich denke, daß ein Engel, der einen Leib annähme, denselben auch so bedecket haben würde, wie gesittete Menschen ihre Leiber bedecket haben[1])". Obgleich hier Eybel diese Ansicht einen Mann aus dem Volke aussprechen läßt, so ist doch ganz deutlich zu erkennen, daß es sich um alles eher als um eine Volksanschauung handelt; schon der Beginn, „die Engel haben keine Leiber", legt dafür Zeugnis ab. Die Aufklärung als puritanische Reinigungsbestrebung der katholischen Lehre wandte sich sowohl gegen das, was wir heute als Volksglaube bezeichnen, sowie auch gegen viele von der Priesterschaft teils anerkannte, teils geduldete Sitten und Meinungen. Das „Lexikon aller in den österreichischen Staaten wirklich bestehenden Landesfürstlichen Verordnungen und Gesetze im geistlichen Fache"[2]) zeigt in seinen einzelnen Artikeln, was alles von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet — und meist verboten wurde. Eybels Buch, das dafür bestimmt war, diesen Ideen Eingang in breitere Massen zu verschaffen, kann daher als vollgültiges Zeugnis solcher Gesinnung gelten. Im Kampf gegen die Legendenseligkeit und Mirakelsüchtigkeit griff man auf die Offenbarung zurück und versuchte alles, was sich nicht in der Hl. Schrift fand, als Mißbrauch wegzuschaffen.

---

[1]) J. V. Eybel, Die Heiligen nach den Volksbegriffen 2 (Leipzig 1791), 469.
[2]) Prag und Leipzig 1790.

Die Volksanschauung geht, wie oben bemerkt, mit den individualistischen Gedanken großer Einzelschöpfer nicht mit. Sie ist auch die seelische Grundlage der Vereinheitlichung und Typenbildung, die uns in der Ikonographie allenthalben entgegentritt. Schon aus diesem Grunde tritt eine Wandlung nur selten ein, und der Einfluß geänderter Anschauungen in der Hochkunst braucht lange, um auch in der Volkskunst fühlbar zu werden. Immerhin — und hier ist der Gedanke vom gesunkenen Kulturgut völlig richtig am Platze — dringen auch Strömungen, die mit dem Volksempfinden nicht ganz in Einklang zu bringen sind, aus der Oberschicht ein, und wieder tritt eine Schematisierung und Typisierung in der Volkskunst ein; die so geschaffenen Typen scheinen mir aber doch zu wenig wichtig, um auf sie näher einzugehen. Außerdem handelt es sich hier meist um den Kleinengel, der hier weniger betrachtet werden kann und auch in der Überlieferung keine irgendwie bedeutende Rolle spielt. Die Volkskunst hat also die Gestalt des Nacktengels, dessen Formung mit der Darstellung der entblößten Füße im Quattrocento in Italien begann und mit dem entblößten, nur ein Lendentuch lose umgeschlungen tragenden Engel endete, aufgenommen. Viel wichtiger als diese Tatsache erscheint mir die Feststellung, daß sich neben dieser Gestalt eine ältere Formvorstellung halten konnte, nämlich die vom Gewandengel.

Freilich ist es schwierig, für den nachmittelalterlichen Engel, der nun nicht Priesterkleid oder gar nur die weiße Alba trägt, Bekleidungstypen aufzustellen. Die Barockkunst hat vor allem zwei Typen geschaffen: den zeitgemäß gerüsteten Engel und den in antikisierender Tracht (s. Abb. 1 und 2).

Beide sind eigentlich Repräsentanten barocker Geschichts- und Kunstauffassung. Die barocke Rüstung stellt bekanntlich eine seltsame Mischung von antiken und mittelalterlichen Rüstungselementen dar, die Barockkleidung des Engels aber ist Römertracht, barock gesehen. Ich glaube, daß beiden Auffassungen noch Elemente der Albabekleidung zugrunde liegen. Schließlich bleibt doch das weiße Chorhemd meist als Unterkleidung unter dem Panzer zu sehen, und mit der Tunika ist es wesensverwandt und verwechselbar. Das Material für unsere Betrachtungen liefern in erster Linie die Krippen, die im 18. Jahrhundert in großer Zahl entstanden sind, und deren traditionelle Herstellung eines der lebendigsten Beispiele volkstümlichen Kunstschaffens darstellt (vgl. Abb. 3 und 4). Neben den beiden barocken Engelstypen, die oben erwähnt wurden, lassen sich in der Krippenkunst noch andere feststellen. Es sind dies Figuren, die vermutlich ihre wesentlichen Gewandungsstücke vom Volksschauspiel her bezogen haben und so mit der Volksvorstellung in womöglich noch engerer Berührung stehen, als schon durch die Tatsache, daß sie von Krippenbauern des Volkes geschaffen wurden. Nur sind sie in dieser Krippenkunst, die soviel Wert auf die Schmükkung legt, ungemein vornehm ausgestattet worden und machen deshalb auf den ersten Blick keinen volksmäßigen Eindruck. Es herrscht hier in dieser Kleinkunst eine seltsame Parallelität zu der Gesinnung jener Maler, die von den Volksschauspielen des ausgehenden Mittelalters beeinflußt wurden und deren Gestalten köstlicher geschmückt wiedergaben, als sie

je auf der Bühne gestanden. Vermutlich handelt es sich um denselben Trieb von naiver Schmuck- und Ausstattungslust, der auch die Bevorzugung des Goldes — sei es auch nur in der Form von Goldpapier — erklärt, wie sie in der naiven Schmuckkunst so häufig zu beobachten ist. Diese Engelsgestalten tragen nun Attribute, wie Stab und Krone — hier zum Diadem geworden —, und dazu als Kleidung ein Untergewand, das, wie gesagt, an die Alba erinnert, und darüber häufig eine Art von Harnisch. Dazu kommt ein Kragen im Geschmack der Zeit, häufig in der Form einer Spitzenkrause, und das Schuhwerk, das am besten mit dem Bühnenschuh der Zeit zu vergleichen ist. Diese Gestalten sind gewiß vollständig barocke Einkleidungen; aber ist schließlich ein barock gedrechselter, bemalter und vergoldeter Sternsingerstab — etwa aus einer Tiroler Kleinstadt — nicht demselben Brauchtum angehörig, nicht aus demselben Geiste entstanden, wie der einfache Stab, der heute noch in den Dörfern verwendet wird?

Zu einer eingehenderen Betrachtung dieser Fragen, die vor allem für die Krippenforschung wichtig wären, ist hier nicht der Ort; deshalb sei dieser kurze Überblick über die Entwicklung des Kleides der Engel in der Volksanschauung hiermit geschlossen. Um aber zu zeigen, daß die oben angedeutete Entwicklung nicht irgendwie aus dem Rahmen dieser Darstellung fällt, sondern daß die Beobachtungen allgemeiner Art auch auf einzelne Objekte anzuwenden sind, soll hier noch eine kurze Darstellung der Fußbekleidung der Engel folgen. Auch hier haben wir wieder das Widerspiel von nackt und beschuht; nur kommen noch einige Momente hinzu. So tritt der entblößte Fuß nicht erst im Zuge der Renaissance auf, sondern ist eigentlich zu allen Zeiten der Engelsdarstellung zu finden. Eine überzeugende Erklärung für die Erscheinung, daß die religiöse Kunst es überhaupt liebt, Christus sowie alle anderen Gestalten der Religion barfuß erscheinen zu lassen, ist noch nicht gefunden. Vielleicht handelt es sich um antike Einflüsse; jedenfalls ist eine Bekleidung der Engelsfüße selten. Das jüngere Volksschauspiel ist die wichtigste Ausnahme; das ältere geistliche Schauspiel dagegen geht in der Tradition der Barfüßigkeit: Die Luzerner Bühnenrodel von 1583 schreibt vor: „vnden an den Füßen gemalet Strümpf mit Solen, alls ob sy barfüß giengen“[1]); und schon in den Rechnungen zum Bozener Passionsspiel von 1496 findet sich die Eintragung: „zway par weisse schuech denn Englenn 1 U“[2]), was meiner Ansicht auch auf einen Bühnenschuh zu deuten ist, der eigentlich Barfüßigkeit darstellen soll. Erst die barocke Bühnenübung hat hier Wandel geschaffen. Die Sandalen, deren Bänder bis zur mittleren Wade zu schnüren sind, bilden von nun ab die Fußbekleidung der Engel. Ausgegangen dürfte diese Bildung von den Jesuitenspielen sein, die in ihrem Bühnenkostüm viele ähnliche antikisierende Elemente aufweisen. In den Krippen ist diese Art häufig zu finden, wohin sie aber bereits aus der Volksbühnentechnik selbst gekommen sein mag. Leider besitzen wir ja von den Bauernspielen, den

[1]) Brandstetter, a. a. O. S. 325.
[2]) J. E. Wackernell, Altteutsche Passionsspiele aus Tirol, S. XLIX.

wahren Erben der Bühnenkunst des 17. Jahrhunderts, die im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert von großem Einfluß gewesen sein dürften, keine hinreichenden Regiedenkmäler. Offensichtlich zu dieser Gruppe aber gehören jene Engelschuhe, die Knaffl 1807 aus Fohnsdorf (Steiermark) beschreibt. Es heißt bei ihm: „Hohe Bundschuhe mit rosenfarbenen Bändern geschnürt[1]).“ Das muß die bäuerliche Wiedergabe des barocken Bühnenschuhes gewesen sein.

Für die Umzugsspiele haben diese Erwägungen wohl kaum irgendwelchen Wert. Dort, wo das weiße Hemd alle andere Spielgewandung ersetzt, bleibt es wohl fast stets bei dem dem Spieler eigenen Schuh; dieser „Anachronismus“ hat eine Parallelerscheinung aufzuweisen, die für das Volk nicht unwesentlich geworden sein mag: Wie die Spieler auch im Stubenspiel meist ihre eigenen Schuhe anbehalten, so tut es auch der Priester; während er sonst bei den heiligen Handlungen eine Zeremonialtracht trägt, sich also außerhalb der Gegenwart stellt, bleibt seine Fußbekleidung „anachronistisch“.

IV. Flügel.

In der Volksvorstellung des deutschen Mittelalters ist der flügellose Engel eine Ausnahme. Die bereits von Mendelsohn[2]) wohl nach Grimm[3]) herangezogene Stelle aus dem Parzival Wolframs von Eschenbach

> 308, 1 „Do truoc der junge Parzivâl
> âne flügel engels mâl
> sus geblüet ûf der erden.“

bezeugt dies wohl zur Genüge. Sowohl der — hier meist im Vordergrunde der Betrachtung stehende — Großengel, allein oder in Gruppen, wie auch die Gefolgsengel in ihren Scharen kommen ohne dieses Attribut fast gar nicht vor. Die biblischen Grundlagen zu dieser später noch näher zu betrachtenden Darstellungsweise sind nicht so fest, um diese Auffassung vollständig tragen zu können; daneben müssen auch Volksvorstellungen in engerem Sinn zur Erklärung herangezogen werden, um den vollständigen Sieg des beflügelten Engels zu verstehen.

Das Alte Testament kennt den Engelsflügel als ständiges Attribut überhaupt nicht. Auch sprechen die Angaben vom Kommen und Gehen der Engel von „erscheinen“, „gehen“ usw., aber nicht ausdrücklich vom „fliegen“[4]). Aber auch dort, wo ein „Fliegen“ erwähnt wird, werden deshalb noch keine Flügel genannt. Die Stelle im Buche Henoch K. 61, 1 „sie (die Engel) nahmen sich Flügel und flogen“ zeigt ja am deutlichsten, daß man sich die Engel nicht als von vornherein geflügelt vorstellte[5]). Der Gedanke einer wirklichen Beflügelung scheint erst in der Johannesapo-

---

[1]) Die Knafflhandschrift, hrsg. von V. von Geramb (1928), S. 70.
[2]) a. a. O., S. 28.
[3]) Myth. 3, 127.
[4]) G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst S. 53.
[5]) Stuhlfauth, a. a. O.

kalypse aufzutauchen, 14, 6 *καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι*, wo nach allgemeiner Auffassung ein Fliegen mit Flügeln zu verstehen ist. Von nun an findet sich in der frühchristlichen Literatur der beflügelte Engel immer wieder; Tertullian verallgemeinert sogar schon die Beflügelung, indem er sie auf alle Wesen der Geisterwelt ausdehnt, s. Apologie 22 „Omnis spiritus ales est: hoc angeli et daemones". Im 4. Jahrhundert ist die Vorstellung dann ganz geläufig. Die Evangelien aber kennen bzw. bezeugen die Vorstellung überhaupt nicht. Daß diese aber trotzdem so allgemein werden konnte, daß Männer wie Hieronymus, Chrysostomus u. a. über die Bedeutung der Flügel reflektierten, muß durch andere Einflüsse bewerkstelligt worden sein. Mendelsohn nimmt dafür „Übernahme von babylonischen Vorstellungen" an; ob deren Einfluß auf das junge römische Christentum so überragend gewesen sein kann, möchte ich bezweifeln: Nach der äußeren Formgebung der Flügel in der altchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst möchte ich lieber auf einen unmittelbaren Einfluß der römischen Vorstellungen von Genien und ähnlichen Gestalten hinweisen.

Die Vorstellungen von Genien und Engeln sind erstaunlich nahegerückt, wenn man die Tätigkeiten, die diesen Wesen zugeschrieben wurde, ins Auge faßt. Es sei hier nur der Fall der Himmelfahrt herausgegriffen. In der römischen Kaiserzeit herrschte die Auffassung — woher sie kam, ist hier nicht wichtig —, daß tote Herrscher, später vielleicht überhaupt hervorragende Tote, entrückt wurden. Die bildliche Darstellung bediente sich dazu der Form, den Toten von Genien — mit stilisierten großen Flügeln ausgestattet — emportragen zu lassen[1]). Die Parallelen sind bekannt; noch heute ist es norwegischer Volksglaube, daß die Engel die Seele in den Himmel trügen; aus dem Mittelalter sind zahllose Darstellungen dieses Vorgangs erhalten.

Am inhaltlichen Zusammenhang kann also kein Zweifel herrschen; ob aber auch formale Verbindungen sich finden lassen, bleibt eine ungelöste Frage. Formal sehen wir nämlich nur den Zusammenhang mit der altchristlichen und byzantinischen Kunst, deren Einfluß in der Karolinger- und Ottonenzeit vermittelt wurde. Ob daneben auch altnordische Kunst von Einfluß gewesen sein könnte, ist fraglich. Unerklärlich geflügelte romanische Steinskulpturen einfach mit „Schwanenjungfrauen" zu erklären und so Bilder von geflügelten Wesen als vorchristlich anzusehen, muß vorläufig als unbeweisbar abgelehnt werden, besonders, wenn jene „Schwanenjungfrauen" den geflügelten Cherubim äußerst ähneln (Skulpturen der Kirche zu Alpirsbach!).

Für das Eindringen und die Weiterentwicklung der christlichen Vorstellungen von den Engeln im deutschen Volke dürfte seit dem 11. Jahrhundert das geistliche Schauspiel von großer Wichtigkeit gewesen sein. Es steht vielleicht als unmittelbare Quelle sogar über der Predigt; es war eigentlich die einzige Gelegenheit neben der Kirchenkunst, dem Volke die

[1]) Zur römischen Apotheose vgl. Bickermann, Arch. f. Relwiss. 27 (1929) 1ff.



Abb. 1.



Abb. 2.

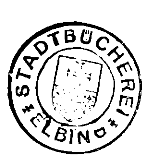


Abb. 3.



Abb. 4.

Abb. 1. Krippenfigur: Engel (Umgebung von Zell am See, Salzburg), 37 cm. Bekleidete Holzfigur mit Wachskopf. 18. Jahrh. (Mus. f. Volksk., Wien). Abb. 2. Krippenfigur: Paradiesengel (Umgebung von Zell am See, Salzburg), 36 cm. Bekleidete Holzfigur mit Wachskopf. 18. Jahrh. (Mus. f. Volksk., Wien). Abb. 3. Krippenfigur: Verkündigungsengel (Rinn, Nordtirol), 10 cm. Bemalte Holzfigur mit Specksteinkopf. Spätes 18. Jahrh. (Mus. f. Volksk., Wien). Abb. 4. Krippenfigur: Engel (Rinn, Nordtirol), 10 cm. Bemalte Holzfigur. Spätes 18. Jahrh. (Mus. f. Volksk., Wien).


STADTBÜCHEREI
ELBING

Gestalten der Glaubenslehre in bestimmten Typen zu zeigen und vertraut zu machen. Das Typische ist dabei nicht ohne Absicht betont: Das Schauspiel vermittelte Handlung nämlich am leichtesten durch Personendarstellung in bestimmten Typen. Gilt dies schon für die führenden Personen, so in noch verstärktem Maße für etwas untergeordnetere, wie eben auch für die Engel. Dazu kommt, daß schon die ältesten geistlichen Spiele den Engel auf die Bühne brachten, indem die ersten Osterfeiern bereits ihnen ihre evangelisch gegebene Rolle am Grabe Christi zuwiesen.

Für diese Frühzeit des Schauspiels nun ist es nicht unbestritten, ob für die Engel Flügel anzunehmen seien oder nicht. Die bildende Kunst, die um das Jahr 1000 fraglos stark von Byzanz beeinflußt wurde, zeigt einen beflügelten Engel, wie er schon um 545 etwa auf den Mosaiken von San Vitale in Ravenna zu sehen ist. Die Regieanweisungen der Spiele jedoch, die uns sonst in dieser Zeit verhältnismäßig gut unterrichten, sprechen von keiner Beflügelung, sondern halten sich — oft wörtlich — an die Evangelien. Es wird aber seit Mone[1]), 1846, immer wieder — zuletzt wohl von Cohen, 1928[2]) — eine Reichenauer Miniatur abgebildet, die Beziehungen zu den ältesten Osterspielen haben soll. Nun tauchen gerade bei der Gestalt des Engels Bedenken gegen diese Annahme auf: Ist es schon auffällig, daß der Engel hier einen Nimbus trägt (s. unten), der in dieser Frühzeit auf der Bühne nur schwer denkbar ist, so sprechen die Flügel fast unmittelbar gegen Spielbeeinflussung. Ist im Mittelalter der Engelsflügel für das Schauspiel schlecht belegt, so ist er es für diese Periode überhaupt nicht. In der Größe, wie sie die Reichenauer Miniatur zeigt, ist auch die technische Durchführbarkeit nicht gut vorstellbar.

In der weiteren Entwicklung der geistlichen Spiele im Mittelalter wie in der Neuzeit freilich dringt der Flügel immer mehr ein, d. h. es vermehren sich die Belege für sein Auftreten. Leider bleibt es uns gerade bei dieser wichtigen Frage versagt, die bildende Kunst als Ausfluß des Schauspiels anzusehen; während jene nämlich in Fortführung der byzantinischen Tradition fast stets Flügel zeigt, bleiben die Belege für das Schauspiel spärlich. Dabei ist es auffällig, daß, zumindestens nach Heinzes Forschungen, bei französischen Spielen nur ein einziges Mal Flügel erwähnt werden. Freilich gibt es zu denken, daß die betreffende Bemerkung in den Angaben des Office du Sépulcre selon l'usage de Narbonne steht, welche als die ausführlichsten überhaupt zu werten sind. Über das Aussehen der Flügel — es heißt nur „alis in humeris"[3]) — erfahren wir freilich nichts. Heinze hat übrigens, der Tendenz seiner Arbeit gemäß, die Zeugnisse der bildenden Kunst nicht herangezogen; ich möchte deshalb nur darauf hinweisen, daß wenigstens die bekannte Miniatur von Jean Fouquet, „Le Martyre de sainte

[1]) Schauspiele des Mittelalters 1 (Karlsruhe 1846), 8.

[2]) Le théatre en France au moyen âge, I. Le théatre religieux Taf. 1. (Bibliothèque générale illustrée, Bd. 6, Paris, Rieder 1928.)

[3]) a. a. O. S. 20.

Apolline"[1]), die allgemein als Darstellung eines Mirakelspieles gilt, geflügelte Engel aufweist.

Für die spätere Zeit, in der die Spiele in die bürgerliche Welt hineinwachsen, sind in Deutschland die Zeugnisse für die Verwendung von Flügeln doch häufiger. So heißt es beim Moosburger Christihimmelfahrtspiel (Handschrift von 1362): „Die Engel tragen eine Toga oder Mädchentunika, sie haben Flügel an den Seiten und Blumengewinde in den Haaren[2])." Wichtig vor allem, auch für den Zusammenhang von Bühne und bildender Kunst, sind die Angaben für die Tiroler Passionsspiele, welche in den dazugehörigen Rechnungen sich erhalten haben. 1495 werden zu Bozen „der engel flugl gepessert"[3]), 1496 werden „dem Spengler von zwain fliegeln den Engeln gepessert 3 U" gegeben[4]), 1514 wieder eine Verbesserung, „— mer — die fligen den Engeln, darfür 1 Pf"[5]), 1541 endlich findet sich die wichtige Eintragung, daß man Vigil Raber, dem Maler-Regisseur, „mer fir die großen Engels flügl, so im andingt sein worden zu übergulden, 2 M"[6]) gegeben habe.

Eine gleichfalls, wenn auch nicht ausstattungstechnisch, wichtige Bemerkung findet sich im Personenverzeichnis zum Luzerner Spiel vom Jüngsten Gericht, von der Hand des Zacharias Bletz, von 1549:

„in eim allerschönsten schilertaffet on flügell	Rauuael	peter ferr
	Vriel	hanns fleckenstein
	Michael	gebhard schryber
	Die singend engell . . .	6 wie gwon ist mitt flüglen"[7])

Vermutlich sollten also die drei namentlich genannten Erzengel keine Flügel tragen, sondern nur die Chorengel. Ähnliches findet sich auch in der bildenden Kunst, wenn man den tätigen und bereits individuell charakterisierten Engel — etwa Michael im Kampf mit dem Teufel — nicht noch mit Flügeln ausstattete, sondern nur die Schar seiner Begleiter. Der Erzengel ohne Flügel findet sich, wahrscheinlich ebenso begründet auf der Barockbühne und ihrem Ableger, dem sogenannten „Bauerntheater", das sich besonders in Tirol erhielt; man vergleiche das Bild des Bauerntheaters in der Höttinger Au von Placidus Altmutter[8]). Im eigentlichen Volksschauspiel jedoch, besonders der späteren Zeit, das eine so ausführliche Rüstung und Hervorhebung eines einzelnen Engels im allgemeinen nicht kennt, finden wir fast regelmäßig Flügel, mit Ausnahme der Umzugsspiele. Wenn vielleicht auch nicht ganz allgemeingültig, so kann man doch sagen, daß hier für gewöhnlich

[1]) Eine allerdings sehr schlechte Reproduktion findet sich bei Cohen, a. a. O. Taf. 3.

[2]) N. C. Brooks, Zeitschr. f. Deutsches Altertum 62 (1925), 91.

[3]) Wackernell, a. a. O. S. XLIX.

[4]) Ebenda.

[5]) Ebenda S. CCXL.

[6]) Ebenda S. XI.

[7]) K. Reuschel, Die deutschen Weltgerichtsspiele des Mittelalters und der Reformationszeit S. 321. (Teutonia, Bd. 4.)

[8]) Mehrfach abgebildet, so bei A. Dörrer, Kennzeichnung der Tiroler Bauernspiele durch Johannes Schuler, Tiroler Heimatblätter 9, 133.

von den Zuschauern schon die allergeringsten Ansprüche an die Ausstattung gemacht werden. Dabei scheint sich dies schon ziemlich lange so zu verhalten, denn jene Ausstattung, die Christian Weise in seinem „Tobias" beschreibt (siehe: Gewand) enthält gleichfalls keine Erwähnung von Flügeln. In den meisten Stubenspielen aber, die, im Gegensatz zu den Umzugsspielen, das Bestreben zeigen, eine geschlossene Handlung darzustellen, wird der Engelcharakter durch Flügel unterstützt. Für die binnendeutschen Spiele haben wir Flügel meist belegt, in Fortsetzung der mittelalterlichen Tradition einerseits sowie durch ständige Beeinflussung, durch die Ausstattung der Figuren bei den verschiedenen Prozessionen angeregt. In Schlesien, wo sich ein verhältnismäßig sehr alter Spieltypus erhalten hat, finden wir die Erwähnung von Flügeln fast regelmäßig, so etwa in Waltersdorf a. d. Lauscha[1]) und in Großschönau[2]).

Ähnlich steht es in den Alpenländern; hier haben sich Umzüge und Stubenspiele noch bis ins 19. Jahrhundert nur wenig vermischt: Das große Stubenspiel der Weihnachtszeit in Steiermark, Salzburg, Tirol und Kärnten, das meistersingerliche Großspiel des Burgenlandes kennt Texte und Spielanweisungen, wie sonst kein deutsches Sprachgebiet. Da hier auch auf die Ausstattung — besonders in typischen Formen — großer Wert gelegt wird, finden sich natürlich auch Flügel häufig erwähnt; auch jene bildlichen Darstellungen, die hiervon beeinflußt sind, sowie in ganz hervorragendem Maße der Figurenschatz der Krippen und Krippenspiele, zeigen sie mit größter Regelmäßigkeit. Für die Allgemeinheit der Vorstellung von den Engelsflügeln zeugt vielleicht auch die Beobachtung, daß für die — landschaftlich wechselnden — Attribute, wie Stab — Zweig, Kranz — Krone usw., in gewissen Gegenden Attributverse verbreitet sind, nicht aber für die Flügel.

In den grenz- und sprachinseldeutschen Spielen geht häufig die Vermengung von Stubenspiel und reinem Umzug sehr weit: Daher sind auch die Flügel nur vereinzelt zu finden. Vielleicht freilich trägt auch wieder mangelhafte Aufzeichnung einen großen Teil der Schuld; nicht zu verkennen ist es jedoch, daß die Figurenzusammenlegung, die häufig so weit geht, daß ein Kind im Gewande eines Engels Worte zu sprechen hat, die offensichtlich ursprünglich der Rolle eines Hirten angehörten[3]) — auch am Spielkleid viel vermischt und, dem gesamten Zuge der Vereinfachung folgend, auch viele Einzelattribute weggelassen hat. Geht doch diese Vereinheitlichung manchmal so weit, daß alle Spielpersonen — Maria, Joseph, Engel und Wirt — die gleichen weißen Kleider tragen. Doch kommen auch in den Sprachinseln noch größere Spiele vor, die einen älteren Typus darstellen: In diesen findet sich denn auch wieder der Engelsflügel erwähnt. Ein Beispiel hierfür ist das Weihnachtsspiel aus Wiesenberg in Galizien[4]).

---

[1]) Wenzel, Mitteilungen des schles. Ges. f. Volksk. 15 (1913), 4.

[2]) Ebenda S. 19.

[3]) So etwa in dem Jesukindleinspiel aus Györköny, Komitat Tolnau in der schwäbischen Türkei (K. Horak, Das deutsche Volkslied 33, 137).

[4]) A. Karasek, Karpathenland 2 (1929), 25.

Außerhalb der theatergeschichtlichen Literatur lassen sich leider nur wenige Zeugnisse für die Anschauung von der Beflügelung beibringen; doch genügt wohl die zitierte Stelle aus Wolframs Parzival. Die Dichtung hatte im allgemeinen kaum je eine Veranlassung, auf die bereits jedermann bekannte Tatsache einzugehen. Die Volksdichtung aber, sowohl poetischer wie prosaischer Natur, arbeitet von vornherein mit feststehenden Typen, die nicht näher erklärt werden müssen. So wird in dem Märchen vom Königssohn, der fliegen gelernt hatte[1]), von einem König erzählt, der seine beiden Söhne je ein Handwerk lernen ließ. Der eine hatte als Probestück ein Paar hölzerne Flügel gemacht; als er von einer Königstochter hörte, die in einem Schlosse eingesperrt leben mußte, spannte er seine Flügel auf und flog auf den Turm zu. Als die Prinzessin ihn am Fenster sitzen sah, fragte sie ihn, wer er sei, und er antwortete: Ich bin der Engel Gabriel. — Der weitere Verlauf der Erzählung berührt uns hier nicht weiter; sie bewegt sich in den Bahnen des bekannten Motives vom Trug des Nektanebos, das Otto Weinreich eindringlich auf seinen Wanderungen verfolgt hat[2]). Typisch ist es, daß der falsche Engel — mit interessanter, im Namen Gabriel gegebener Beziehung zur Verkündigung des Messias — Flügel besitzt. Ich vermute, daß diese Beigabe ihm doch erst in der deutschen Fassung gegeben bzw. sinngemäß auf Gabriel umgedeutet wurde. Das indische Märchen „Der Weber als Wischnu" läßt zwar auch den Weber auf dem Vogel des Wischnu fliegen, doch stammt die deutsche Fassung kaum unmittelbar von der indischen ab, sondern ist vermutlich von Bocaccios Erzählung (Decamerone, 4. Tag, 2. Novelle) ausgestrahlt, vielleicht auch mit der Geschichte aus dem „Wunderbarlichen Vogelnest" von Grimmelshausen in Zusammenhang[3]). Für unsere Betrachtung ist es nur wichtig, daß überhaupt die Flügel sozusagen den Anlaß geben, eine solche Verkündigungstravestie zu unternehmen oder zu schildern.

Schwieriger als die Feststellung, daß Flügel Allgemeingut der Vorstellung von den Engeln sind, ist die Beantwortung der Frage nach den Anschauungen von der Art der Beflügelung. Sie sind teils plastischer, teils koloristischer Natur, und es sind mit ihnen Bedeutungsvorstellungen verbunden, die ein näheres Eingehen auf die Technologie notwendig machen.

Die plastische Seite zwingt uns vorerst, auf die Frage nach der Größenvorstellung einzugehen. Die bildende Kunst der Hochschicht gibt uns hier nur wenig Material, doch immerhin noch mehr als bei den später zu behandelnden Ansichten von der Farbe der Flügel. Der Großengel, der stets im Vordergrunde unserer Betrachtung steht, trägt im allgemeinen nach dem Vorbilde der römischen Genien Flügel, die ihm etwa bis zum

---

[1]) Deutsche Märchen seit Grimm, hrsg. von P. Zaunert, 1, 281. [Bolte-Polívka, Anmerkungen 2, 131.]

[2]) Der Trug des Nektanebos (Leipzig 1911).

[3]) Grimmelshausens Werke in: Deutsche Bibliothek, hrsg. von Heinrich Kurz, 6. Teil, 4. Bd. (Leipzig 1864), S. 110/111. Flügel bei einer Engelsverkleidung bietet u. a. auch das normannische Meisterdiebmärchen (Blümml, S. 132 [Romanische Meistererzähler Bd. 10]).

Knie reichen. Diese Anschauung vermittelt vor allem die byzantinische Kunst der von ihr beeinflußten Gotik. Für das geistliche Schauspiel lassen die angeführten Rechnungen der Tiroler Passionsspiele annehmen, daß auch dort große Flügel verwendet wurden; vermutlich reichten sie nicht bis zum Knie, sondern nur bis zum halben Oberschenkel, wie die Engel Gabriel und Raphael in den Zeichnungen zum Weingartenspiel J. Ruofs sie tragen. Es handelt sich dabei selbstverständlich um Flügel ruhiger Führung von den Fittichen nach abwärts, nicht um jene gotischen Schwingen, die häufig spitz nach aufwärts gerichtet sind[1]); es muß sich dabei nicht nur um theatertechnische Erwägungen handeln, wie Herrmann[2]) meint, sondern um eine überhaupt volksvertrautere Formgebung. Jene aufgeregt spitzen Formen stammen schließlich aus einer verhältnismäßig individualistischen Hochkunst, die die Zerlegung aller Formen in einzelne emporstrebende Elemente liebte. Dieser einheitlich geformte Großflügel hat sich in der Volkskunst auch erhalten; meist in vergoldeter Form (s. u.) bleibt er in der ganzen Barockzeit Hauptvertreter und ist in der Krippenkunst allgemein verbreitet.

Aus der Stelle „da d' and' buer dz sah / d' schlůg auch dar / vn traff die kellerin an dē kopf dz ir die flügel entpfiele" in der Beschreibung des durch Eulenspiegel gestörten Osterspieles im Eulenspiegel-Volksbuch von 1515 hat Herrmann eine Art der Darstellung des Flügels herausinterpretiert, die bemerkenswert erscheint. Es handelt sich nach seiner Darlegung[3]) um eine Form des Osterspieles, die nur ein verhältnismäßig kleines Grab Christi verwendete (wie dies auch der Holzschnitt im Volksbuch zeigt) und deshalb auch nur kleine Flügel zuließ, die am Kopfe des Engelspielers befestigt werden mußten, denn, so folgert Herrmann, sonst könnten sie nicht durch einen Schlag auf den Kopf zum Herabfallen gebracht worden sein. Daß es sich um kleine Flügel handelte, ist sehr leicht möglich, wenn man annimmt, daß der Engel die ganze Zeit in dem kleinen Grab saß und die Flügel noch über dem Kopfe sichtbar sein sollten; eine Befestigung am Kopfe aber braucht man aus der Stelle noch nicht zu erschließen; es kann sich auch um eine jener Übertreibungen handeln, die bei der Beschreibung der Folgen von Schlägen nicht ungewöhnlich sind. Damit sind wir zur Frage der Befestigung der Flügel gekommen. Der normale Platz dafür sind die Schultern. Eigentlich ist mir — außer der Annahme Herrmanns — keine Angabe bekannt, die den Ort anderswohin verlegte. Aus dem mittelalterlichen Schauspielbetrieb haben wir darüber keine Angaben, und nach den Denkmälern der bildenden Kunst sitzen die Flügel stets — außer bei den Flügelköpfen — an den Schultern. Für die Anschauung des Volkes sind zweifellos neben den Schauspielen noch die Prozessionen wichtig, in denen Engel stets in großer Zahl auftreten. Nach einer Beschreibung

---

1) Mendelsohn S. 28.

2) Herrmann S. 490.

3) M. Herrmann, Das Volksbuch vom Till Eulenspiegel als theatergeschichtliche Quelle, Neues Archiv für Theatergeschichte 1, 1ff. (= Schriften der Gesellschaft für Theatergeschichte, Bd. 39).

Stückelbergs wurde bei den Knaben, die als Engel bei den Translationsprozessionen in der Schweiz besonders im 17. Jahrhundert verwendet wurden, der Rock hinten zusammengeschnürt; er enthält — die Kostüme sind erhalten — an jeder Schulter eine eiserne Platte, in die der Haken der Flügel eingesteckt wird[1]).

Diese Beschreibung steht leider als theatergeschichtliches Zeugnis recht vereinsamt da. Die Befestigungsweise berührt bereits äußerst neuzeitlich; es ist anzunehmen, daß sowohl bei den Prozessionen wie auf der geistlichen Bühne im Mittelalter noch einfachere Formen geherrscht haben, die aber gleichfalls eine Befestigung an den Schultern gestatteten. Mir ist nur ein Zeugnis aus einem Prozessionsspiel des 16. Jahrhunderts bekannt, das denn auch wirklich diese ältere Form bringt: In einer Rechnung zur Dresdener Johannesprozession von 1598 werden „2 gr dem rymer, das er rymen zu den flügeln den engheln gemacht hat" gegeben[2]).

Ähnlich wie mit diesem technologischen Detail steht es mit dem koloristischen Element in der Ausstattungsfrage: Naturalismus oder Stilisierung, dies sind die in Frage kommenden Tendenzen. Bei der gesamten Richtung der mittelalterlichen Kunst, ihrer verhältnismäßig strengen Traditionsgebundenheit ist es klar, daß hier nicht Einzelerscheinungen, sondern nur die großen Züge des Gesamtbildes betrachtet werden können. Um freilich die Fragen nach naturalistischer oder stilisierender Tendenz in der Flügelgestaltung näher zu betrachten, müßte die Volkskunstforschung die Formprinzipien der unpersönlichen Kunst, die Art, vielleicht auch die Gesetze der Formumwandlung von der hohen zur Volkskunst schon weitaus genauer festgestellt haben, als dies bisher geschehen ist. Denn — um auf unseren Sonderfall zurückzukommen — es müßten sich doch eigentlich gewisse Prinzipien dafür aufstellen lassen, daß in der Volkskunst ein Engelsflügel einfach durch ein vergoldetes, annähernd flügelförmig zugeschnittenes Pappstück ersetzt werden kann[3]). Natürlich muß, um die Bewegung in der Volkskunst übersehen zu können, vorerst die Formalentwicklung nur von der koloristischen Seite in der Hochkunst kurz charakterisiert werden. Die Kunst des Mittelalters steht unter dem Einfluß von Symbolik aller Art. Bis auf Raffael wird in der italienischen Malerei der farbige Flügel beibehalten. Eine Einheitlichkeit der Anschauung ist aus den Denkmälern kaum herauszulesen; höchstens, daß manchmal eine Naturbeobachtung von Einfluß war: Die Unterseite der Flügel wird häufig heller gemalt als die Oberseite. Aber sonst finden sich Flügel, die in allen Regenbogenfarben schimmern, andere wieder sind einfarbig oder nach Ober- und Unterseite zweifarbig geschieden. Im ausgehenden Mittelalter treten noch Sonderbildungen auf; so bringt ein kölnischer Meister in dem Gemälde „Madonna im Kreise von Heiligen" (um 1410—20)[4]) achtzehn zum großen

---

[1]) Schweiz. Arch. f. Volksk. 7, 304.

[2]) O. Richter, Neues Archiv f. sächs. Geschichte 4, 112 Anm. 29.

[3]) Die Flügel des Engels im St. Pöltner Krippenspiel!

[4]) Abgebildet bei F. Burger, Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance (= Handbuch der Kunstwissenschaft) 2. Teil, Taf. 20.

Teil musizierende Engel, welche durchwegs dunkelblaue Flügel tragen. In der Barockzeit hört diese Farbenfreudigkeit allmählich auf, um in der klassizistischen Periode einigen Vereinheitlichungen Platz zu machen. Im Barock nämlich beginnen schon die goldenen Flügel, die besonders in der Plastik eine Art von Alleinherrschaft angetreten haben. Mendelsohn hat es leider vollständig unterlassen, auf den goldenen Flügel auch nur irgendwie einzugehen. Und doch ist dieser, wie mir scheint, in der Volksvorstellung von größter Wichtigkeit. Das älteste deutsche Zeugnis ist meines Wissens wieder ein theatergeschichtliches: in der Rechnungseintragung zur Dresdener Johannisprozession von 1496 heißt es: „4 gr. vor lan (= Flittergold) dem engel zcu flogelnn"[1]).

Dann folgt zeitlich das schon erwähnte Zeugnis aus Tirol von 1541 und dann noch eines aus Lüneburg aus dem Jahre 1572[2]). Dazu kann man wohl auch jene Hausnamen stellen, die vermutlich die Hauszeichen beschreiben; unter den Engelnamen, welche Grohne aufzählt, findet sich auch ein Haus „zum guldenen Engel" in Wien, das schon 1459 genannt wird[3]). Frankfurt weist jedoch einen um rund 100 Jahre älteren Namen (1338) auf, nämlich das Haus „Betlehem, modo zum gulden Engel"[4]). Für Erfurt wieder ist ein Haus „zum güldenen Engel" aus dem 16. Jahrhundert bezeugt[5]). Es handelt sich also um Nennungen, die zeitlich mit der Blütezeit des geistlichen Bürgerspieles zusammenfallen; die Vorstellung werden wir so für deutsches Gebiet als ziemlich allgemein verbreitet erachten können und das Auftreten goldener Flügel in den Spielen vom 15. Jahrhundert an als nicht aus der Überlieferung fallend ansehen. Bei den Hauszeichen könnte man nach jenen knappen Bezeichnungen zu der Annahme verleitet werden, daß die Flügel nicht eigentlich genannt seien und diese Zeugnisse daher wegfallen müßten. Doch handelt es sich hier um abgeschliffene Kurzbezeichnungen, bei denen es auf jeden Fall bemerkenswert wäre, daß die Goldfarbe so sehr im Vordergrund steht. Grohne erwähnt von anderen Farbenbezeichnungen nur noch einen „weißen Engel" in Wien und einen „bunten Engel" in Erfurt. Der Gesamtanstrich, der ja gemeint sein könnte, wäre noch immer interessant genug. Doch gibt es auch einen Beleg für die Flügelfärbung selbst: In Erfurt wird ein Haus genannt, das den Namen „zum Engel oder goldenen Flügel"[6]) führt.

Setzt das erste mir bekannte theatergeschichtliche Zeugnis für Deutschland mit dem Jahre 1496 ein, so kann man für Italien einen noch älteren Beleg bringen. Brunelleschi, der große Meister der florentinischen Renaissancekunst, war beauftragt worden, ein Verkündigungsfest für das floren-

---

1) Richter, a. a. O.

2) Herrmann, Forschungen zur Theatergeschichte S. 490, Anm. 2.

3) Grohne, Die Hausnamen und Hauszeichen (Göttingen 1912), S. 25.

4) Ebenda S. 25.

5) Ebenda S. 184. Um Gesamtanstrich handelt es sich bei dem „golden angel", der bei der Krönung Richards II. 1377 mechanisch bewegt wurde (E. K. Chambers, The mediaeval stage 2, 167).

6) Grohne, ebenda.

tinische Konzil 1438 auszustatten; er wählte dabei Mittel, die doch bereits traditionell bekannt gewesen sein müssen, wenn auch vielleicht die Prunkliebe des Malers das ihrige zur Verschönerung beisteuerte. Abraham, Bischof von Ssusdal, der bei dem Konzil und dem Fest anwesend war, und dem eine solche Feier neu war, liefert eine Schilderung davon, die theatergeschichtlich von größter Wichtigkeit ist. Er beschreibt den Verkündigungsengel folgendermaßen: „Der Engel wird von einem schönen lockigen Jüngling dargestellt: sein Gewand ist schneeweiß und mit Gold geziert, die Engelstola über den Schultern, die Flügel vergoldet — genau so wie die Engel Gottes gemalt werden"[1]). Abraham von Ssusdal hat die Darstellung also ganz so verstanden, wie ich es oben betonte: Es war nicht etwa ein Abweichen von der Tradition, sondern allen Zuschauern wohl vertraut; die bildende Kunst bediente sich ja desselben Mittels, um ihre Empfindungen auszudrücken. So wie die Reinheit durch das weiße Gewand — auch bei Brunelleschi, einem individualistischen Hochkünstler! — ausgedrückt werden sollte, ebenso wird viel Gold auf die Engelsausstattung verwendet, insbesondere auf die Flügel. Es läßt sich eine untere Grenze für den Goldflügel wohl nicht leicht feststellen, aber auch ohne sichere Abgrenzung nach unten lassen sich doch einige andere Schlüsse ziehen. Es zeigt sich vor allem eine anschwellende Tendenz, wenn wir der Gegenwart näherkommen. Je näher wir der Klassik rücken, desto häufiger findet sich der Goldflügel; hat er doch um 1800 alle anderen Formen nahezu verdrängt. Ob er mit der frühen Renaissance nach Deutschland kommt, erscheint mir fraglich. Viel eher ist anzunehmen, daß in Italien wie in Deutschland die gleichen geistigen Grundlagen für diese Gestaltung vorhanden waren. Ich möchte diese Gestaltungsform hier als volksmäßig bezeichnen. Handelt es sich doch um eine Vereinheitlichung, die nur nicht so bekannt ist wie das weiße Engelskleid. Die Volkskunst liefert ja nicht viel Belege; die wenigen bekannten Regiebemerkungen von Volksschauspielen bringen sie selbstverständlich, und auch in der Krippenkunst herrscht diese Gestaltungsform vor. Darum aber geht es nicht: Hier hat eine volksmäßige Erscheinung auf die hohe Kunst übergegriffen, sie trägt in diesem Falle die Tradition. Dadurch ist es ziemlich klar, daß es sich hier nicht um die Aufstellung der historischen Abfolge handeln kann, sondern daß die Problemstellung eine rein psychologische ist. So wie beim goldenen Szepter und der goldenen Krone wäre die Grundlage des Vordringens der Goldfärbung im allgemeinen näher zu beleuchten. Der Rückzug der Vielfarbigkeit, die Vereinheitlichung in der Betonung des leuchtenden Goldes ist das eigentliche Problem, das eine Volkskunstpsychologie zu lösen hätte.

Wien. (Fortsetzung folgt)

---

[1]) A. Rohde, Passionsbild und Passionsbühne (Schöpfung, Bd. 10), Berlin 1926, S. 15.

Neapolitanische Zugtieramulette.

Von Ferdinand Herrmann.

(Mit 3 Abbildungen.)

Angeregt durch mehrere in der Amulettsammlung der von-Portheim-Stiftung in Heidelberg befindliche Messingaufsätze von neapolitanischen Zugtieren, wandte ich bei meinem Aufenthalt in Neapel im Herbste des Jahres 1933 meine besondere Aufmerksamkeit dem Amulettenschmuck der Zugtiere zu. Außer einigen kurzen Bemerkungen darüber ist er bis jetzt noch nirgends Gegenstand einer ausführlichen Behandlung gewesen. Über die im benachbarten Kalabrien gebräuchlichen Tieramulette hat schon vor Jahrzehnten Professor Raffaele Corso, Neapel, dem ich auch für diese Arbeit einige wertvolle Hinweise verdanke, in einem Aufsatze über moderne kalabresische Amulette eine kurze Übersicht gegeben[1]). Wie ein Vergleich mit den neapolitanischen Tieramuletten ergibt, sind die kalabresischen durchweg anderer Art, namentlich fehlen in Kalabrien gänzlich die für Neapel geradezu typischen Sattelaufsätze aus Messing. Abgesehen von den erwähnten persönlichen Bemerkungen Corsos war ich so bei der vorliegenden Arbeit durchweg auf meine eigenen Sammelergebnisse und Beobachtungen angewiesen. Die dieser Arbeit beigegebenen Bilder sind von Amuletten genommen, die sich in der der Volkskundlichen Abteilung der von-Portheim-Stiftung in Heidelberg angeschlossenen Amulettsammlung befinden, die unter der Leitung von Herrn Ministerialrat Eugen Fehrle steht und wohl gegenwärtig die größte Sammlung dieser Art in Deutschland ist. Herr Professor Zintgraff, das geschäftsführende Mitglied des Stiftungskuratoriums, ermöglichte die kostenlose Überlassung der Druckstöcke zu den Bildern. Beiden Herren möchte ich auch hier für ihr liebenswürdiges Entgegenkommen bei der Durchführung meiner Arbeit danken.

Wie verbreitet und tief im Volke verwurzelt der Aberglaube in Italien, vornehmlich im Süden, ist, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Immer noch bietet das vierbändige Werk Th. Tredes über „Das Heidentum in der römischen Kirche"[2]) trotz einer gewissen Einseitigkeit das reichste Material. Die zahlreichen Veröffentlichungen der beiden bedeutendsten verstorbenen italienischen Volkskundeforscher Bellucci[3]) und Pitrè[4]) geben eine ausgezeichnete Übersicht über die Unmenge von Amuletten und Talismanen des italienischen Volkes. Es ist schade, daß die reichhaltige und großartige Sammlung Belluccis gegenwärtig in Kisten

---

[1]) Amuleti contemporanei calabresi, Revue des Etudes ethnogr. et sociol., Sept./Oct., Paris 1909.

[2]) Gotha 1889f. 4 Bde.

[3]) Un capitolo di psicologia popolare. Gli amuleti. Perugia 1908; Parallèles ethnographiques. Pérouse 1915; Il feticismo primitivo in Italia. Perugia 1919.

[4]) Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane. Palermo 1870ff. 25 Bde.

verpackt in den Speichern des Etruskischen Museums der Universität Perugia liegt und der Öffentlichkeit unzugänglich ist. Pitrès Sammlung sizilianischer Amulette ist dagegen übersichtlich in Kästen in dem von ihm errichteten volkskundlichen Museum in Palermo ausgestellt.

Die zentrale Bedeutung, die den Amuletten im Aberglauben der Italiener zukommt, wird verständlich, wenn man die in weitesten Kreisen verbreitete Furcht vor dem bösen Blick, dem mal'occhio, kennt. Dieser Glaube an den bösen Blick, ein Erbstück aus der Antike, ist derartig tief verwurzelt, daß selbst Gebildete sich ihm oft nicht ganz entziehen können und meistens nur scheinbar darüber lächeln. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist ein Erlebnis, das Pitrè erzählt[1]). Als sein Freund ihn eines Tages in Gesellschaft eines sizilianischen Geistlichen sah, den man wegen des bösen Blickes fürchtete, machte er ihm nachher heftige Vorwürfe und drohte Pitrè die Freundschaft zu kündigen, wenn er ihn noch einmal mit dem betreffenden Geistlichen sähe. Während in Sizilien vornehmlich viele weltliche Geistliche des bösen Blickes verdächtig sind, werden in Neapel namentlich Ordensleute und unter diesen wieder vor allem Franziskaner aus diesem Grunde nur ungern gesehen. Außerdem meidet man hier Leute von blassem Aussehen mit krankhaften, rot umränderten Augen, auch solche, die Brillen — vor allem grüne — tragen. Gefährlich können ebenfalls schwangere Frauen sein[2]).

Im italienischen Sprachgebrauch werden Personen, denen man die Gabe zuschreibt, Unheil durch ihren Blick anrichten zu können, „Jettatori", also wörtlich „Werfer" (von gettare, werfen — nämlich den bösen Blick) genannt; das Bezaubern durch den bösen Blick heißt la jettatura, in der Schriftsprache meistens il fascino.

Gerade im Neapolitanischen, dem Mittelpunkte des italienischen Aberglaubens, sind diese Ausdrücke schon immer gang und gäbe gewesen, und eines der ältesten Werke, das sich wissenschaftlich mit der „Jettatura" befaßt, ist in Neapel entstanden. Sein gelehrter Verfasser ist Valletta, der selbst als Jettatore berüchtigt war; er nannte seine Schrift, die im Jahre 1794 zum erstenmal erschien, „Cicalata (= Plauderei) sul fascino volgarmente detto jettatura"[3]).

Es ist verständlich, daß der Mensch, wenn er an solche bösartigen Kräfte glaubt und sich daher gegen sie zu feien sucht, auch bestrebt ist, sie von seinen Tieren fernzuhalten. Denn seine Tiere machen sehr oft sein einziges Kapital aus und sind meistens für seinen Broterwerb unbedingt nötig. Daher hat sich auch schon sehr früh im Altertum zum Schutze der Haustiere eine Reihe von vorbeugenden Abwehrmaßnahmen herausgebildet, Abwehrmaßnahmen, die wohl bei allen Völkern anzutreffen und nur entsprechend der Tiefe und Stärke des Aberglaubens mehr oder weniger umfassend sind.

---

[1]) Biblioteca 17, 248.
[2]) K. A. Mayer, Neapel und die Neapolitaner. Oldenburg 1840. 2 Bde. 2, 53.
[3]) Die hier benutzte Ausgabe: Napoli 1814.

Versucht man diese näher zu umschreiben und zu gliedern, so ergeben sich hauptsächlich drei Gruppen:

1. Die Tiere werden gewissen Gottheiten oder Heiligen anempfohlen und unter deren besonderen Schutz gestellt. 2. Von den Ställen und sonstigen Räumen, in denen die Tiere untergebracht sind, werden durch Amulette und andere Maßnahmen böse Einflüsse ferngehalten. 3. Die Tiere werden durch Abwehr- und Schutzmittel unmittelbar gegen alles Bösartige und Übelwollende gefeit. Da die eine Maßnahme die anderen nicht ausschließt und nach dem Volksglauben vervielfachter Zauber und Segen wirksamer ist als einfacher, so werden nicht selten alle drei Möglichkeiten zum Schutze der Tiere herangezogen. So macht es auch der Neapolitaner, und er scheut sich nicht, Heidnisches, von der Kirche nicht Gebilligtes, neben den kirchlichen Mitteln zu gebrauchen, wobei freilich zu seinen Gunsten zu sagen ist, daß ihm die Unterschiede im allgemeinen überhaupt nicht bekannt sind.

So hat er — wie auch unsere deutschen Bauern — seinen Tierheiligen, und zwar ist es der Abt Antonius, der ja ebenfalls in Deutschland und Österreich, namentlich als Schweineheiliger, verehrt wird, wenn auch nicht in dem Maße wie in Italien. Auch dem neapolitanischen Heiligen sind besonders die Schweine geweiht, und in ganz Italien kennt man ihn unter dem Namen „Antonio del porco“ (entsprechend den bei uns in den verschiedenen Gegenden üblichen Bezeichnungen, wie Fackentoni, Su-Antoni, Swiene-Tüns). Früher wurden in Neapel ihm zu Ehren von verschiedenen Klöstern Schweine gehalten, die frei in der Stadt umherliefen und von den Einwohnern geschützt und gefüttert wurden. Warf irgendwo ein Schwein Junge, so wurde immer eins davon dem Heiligen geopfert; es erhielt dann am Ohr ein Kennzeichen und lebte fürder von den Speisen, die ihm mildtätige Verehrer des hl. Antonius gaben[1]). Heute werden von der Kirche am Tage des Heiligen, am 17. Januar, die größeren Haustiere, so die Pferde, Maultiere, Esel, das Rindvieh und die Schweine, mit Weihwasser besprengt, um die Einflüsse des bösen Blickes von ihnen fernzuhalten. Die Besitzer schmücken an diesem Tage ihre Tiere mit bunten Bändern und führen sie dreimal um die Kirche des Heiligen[2]). Diese Tierweihe am Antoniustage ist in ganz Italien verbreitet. Das mittelalterliche Neapel kannte ähnliche Umzüge. Damals stand das wundertätige Pferd des Zauberers Virgil im Ansehen, über Heilkräfte zu verfügen, weswegen kranke Pferde dreimal um das riesige Roß geführt wurden.

Die Abwehrmaßnahmen, wie sie bei uns in Deutschland an den Ställen getroffen werden, bedürfen bei den Neapolitanern deshalb keiner besonderen Erwähnung, weil in Neapel überhaupt jedes Haus durch Devotionalien und Amulette geschützt ist, so vor allem durch die zahllosen Heiligenbilder, namentlich die Bilder der Madonna, vor denen jeden Abend in bunten Ampeln die Lichter brennen, dann aber auch durch die Rinder-

[1]) Mayer 2, 63.
[2]) Ebda. S. 62; Trede 3, 96ff.

hörner, die auf einem Holzsockel auf Tischen, Kommoden, Theken und Gesimsen stehen oder auch an der Decke angebracht sind, weiterhin durch Hufeisen, Masken, Pulcinellfiguren aus Gips, die mit der Hand die „Feige" oder auch die „Hörnchen" machen, durch Handschuhe, die Mano cornuta darstellend, und andere Abwehrmittel.

Auch die eigentlichen Tieramulette, also jene, die unmittelbar den Tieren mitgegeben werden, sind in Neapel in einer unübersehbaren Fülle und Mannigfaltigkeit vertreten. Die häufiger vorkommenden sollen hier einer ausführlichen Betrachtung unterzogen werden. Die Aufforderung, „Guarda i teneri agnelli dal fascino de'malvagi occhi degl' invidiosi", wie sie Jacopo Sannazzaro, der Dichter des neapolitanischen Bauern- und Hirtenlebens, in dem dritten Buche seiner Arcadia ausspricht[1]), wird in Neapel niemand als ein Produkt der dichterischen Laune betrachten, sondern jedermann als eine durchaus ernst zu nehmende Warnung auffassen. So war es im Altertum, und so ist es in Italien, besonders im Süden, noch heute. Und nicht nur den guten Lämmern gilt die Fürsorge, sondern auch den größeren Haustieren. Von diesen sind natürlicherweise die Zugtiere am wertvollsten, da sie als Helfer zur Bestreitung des Lebensunterhaltes besonders benötigt werden.

An drei verschiedenen Stellen befestigen die Neapolitaner an ihren Zugtieren vorwiegend die Amulette: 1. auf der Brust der Tiere, 2. an den Seiten des Kopfes unterhalb der Ohren und 3. auf dem Rücken an den Ledersätteln.

Wenden wir uns zunächst den am meisten in Neapel verbreiteten Sattelaufsätzen zu. Während bei uns in der Regel nur die zum Reiten verwendeten Tiere Sättel tragen, ist in Italien und Sizilien auch bei den Zugtieren eine Art Sattel gebräuchlich, was damit in Zusammenhang zu bringen ist, daß hier durchweg der zweirädrige Karren benützt wird. Dessen beide Deichseln werden mittels Lederriemen am Sattel befestigt und gewissermaßen von diesem getragen. Neben dem bei uns üblichen Einspänner und dem Zweigespann ist aus diesem Grunde dort auch das Dreigespann verbreitet, wobei das mittlere, meistens größere Tier den Sattel mit dem Messingzierat trägt. Diesem Zierat, von durchweg überaus schmuckem Aussehen, kommt manchmal insofern noch eine praktische Bedeutung zu, als durch ihn die Zügel laufen.

Die Sattelaufsätze lassen schon in ihrer äußeren Form ihren Zweck erkennen. Aus dem oberen Hauptteile aus Messing ragt unten ein Bolzen aus Eisen heraus, mit dem sie in den Ledersattel entweder einfach hineingesteckt oder geschraubt werden, so daß nur der obere Teil, die Figur, am Sattel sichtbar ist. Gelegentlich fehlt auch der Eisenbolzen, und die Figur wird primitiv an den Sattel gebunden (Abb. 2, 2 zeigt eine derartige Figur ohne Bolzen).

Da bei Prüfung eines Gegenstandes auf seinen Amulettwert die Frage nach dem Material von hervorragender Bedeutung ist, scheint es an-

---

[1]) [Vgl. Vergil Buc. 3, 103: nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos.]

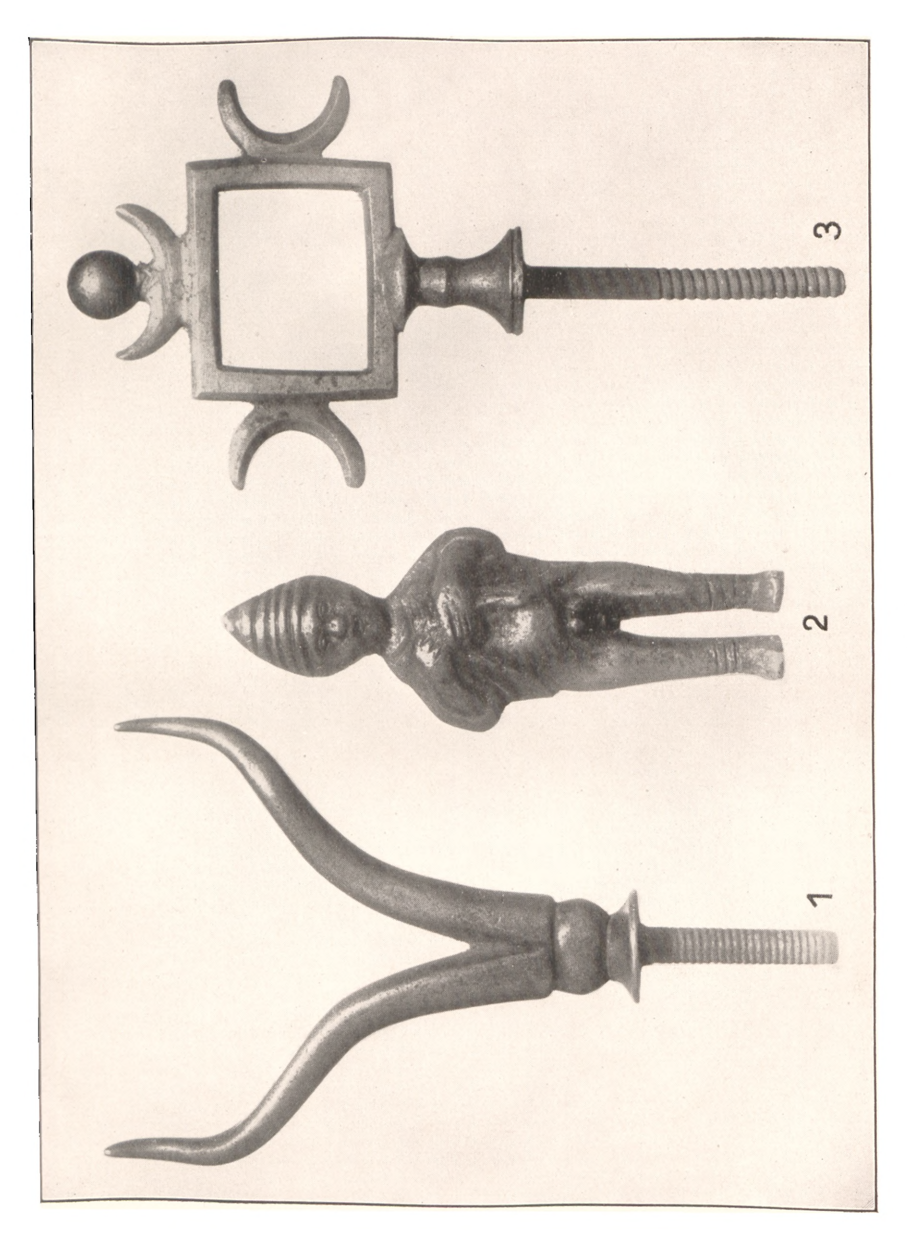


Abb. I.



Abb. 2.

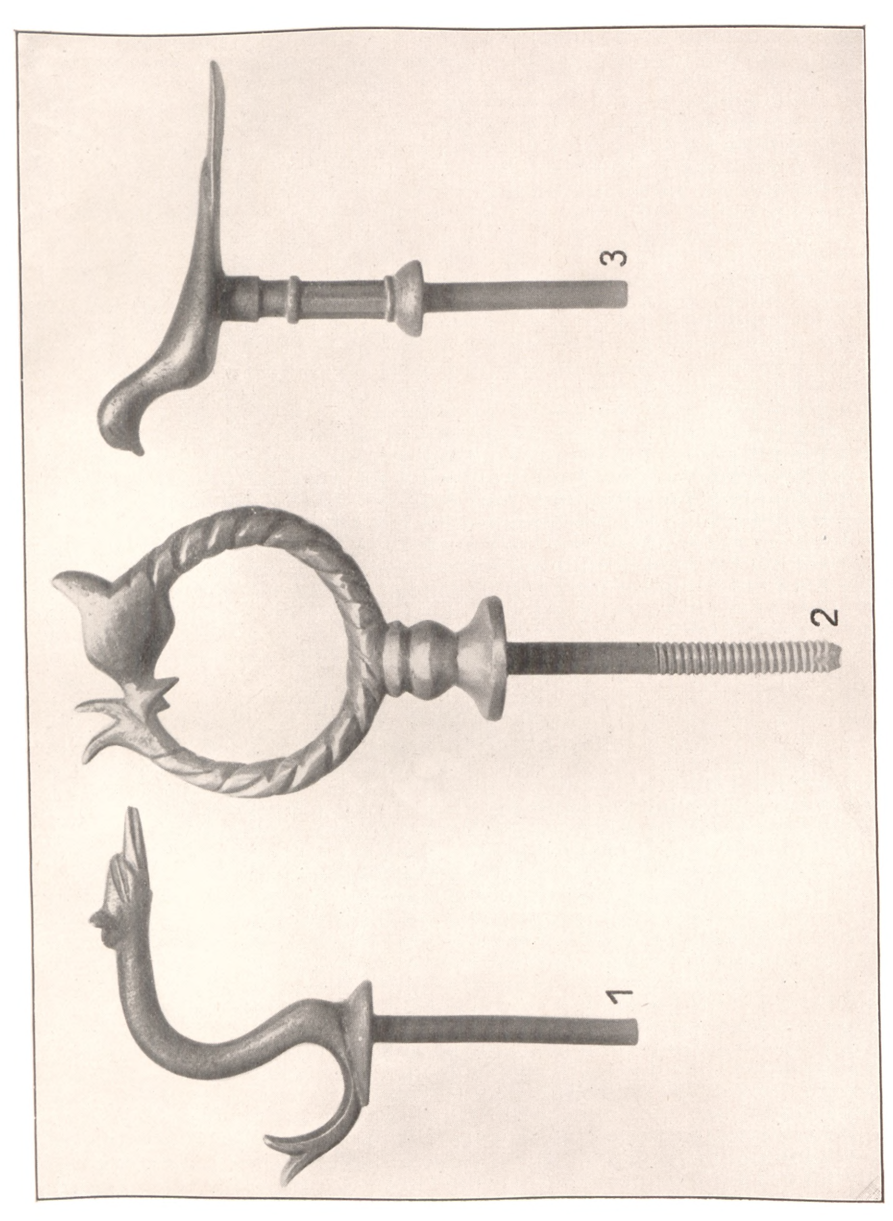
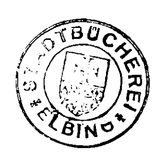


Abb. 3.


STADTBÜCHEREI ELBING

gebracht, die Sattelaufsätze, die uns gerade als Amulette fesseln, vor allen Dingen daraufhin zu betrachten. Ich habe bereits bei einer Besprechung eines solchen Sattelaufsatzes auf die bedeutungsvolle Rolle der Metalle als Amulette hingewiesen und auf die im Volksglauben der verschiedensten Völker herrschende Meinung, Erz bräche jeden Zauber, aufmerksam gemacht[1]).

Unter den Gründen, die mitgewirkt haben mögen, in den Metallen magische Kräfte zu suchen, scheinen mir besonders diese beachtenswert: Zunächst ist der Ort ihrer Herkunft, das Erdinnere, in den Vorstellungen wohl aller Völker von allerlei Wesen, Dämonen oder sonstigen Geistern, bewohnt. Die Metalle stammen aus einem Reiche, das umwoben ist von den mannigfaltigsten Sagen, das nie seine Unheimlichkeit, seinen magischen Schein auf den Geist des Menschen verlieren wird. Von hier nun gehen zwei Wege der Entwicklung. Auf der einen Seite ergreift der Mensch die Metalle, denen die magischen Kräfte des Erdinnern anhaften, macht sie sich zu eigen, um seine eigenen Kräfte zu stärken und zu bereichern, seine Macht über andere zu vergrößern und bösartige, übersinnliche Einflüsse abzuwehren. Damit wird schließlich das Metallstück zum Amulett, das er bei sich trägt. Auf der anderen Seite, die für unsere Betrachtung unwichtig ist, beherrscht die Furcht vor dem Magischen, vor den Dämonen, denen man ihr Eigentum raubte und die deshalb auf Rache sinnen, derart den Menschen, daß er nicht wagt, das Metall zu berühren. Und wenn er gezwungen wird, mit ihm umzugehen, dann meidet er die unmittelbare Berührung, er schlägt die Metallstückchen in Papier oder in ein Tuch ein, oder er berührt sie nur ganz kurz[2]).

Die Edelmetalle Gold und Silber (wie auch in zweiter Linie Kupfer und seine Zinklegierungen) macht ihr seltenes Vorkommen besonders wertvoll und für den Besitzer kostbar. Außerdem spielt der Glanz noch mit, den Glauben an ihre magische Herkunft zu verstärken. Dazu kommt, daß der einfache Mensch überhaupt an allem Glänzenden große Freude hat und sich mit Vorliebe damit schmückt. (Wie sehr Schmuck und Amulett auf einer frühen Stufe ineinander übergingen, läßt sich heute nicht mehr sagen. Sicher hatten vielerlei Dinge, in denen man heute ausschließlich Schmuck sieht, ursprünglich ihre ganz bestimmte Amulettbedeutung.) Die Vorstellung, daß man mit dem Glänzenden die Augen der Neidischen, den bösen Blick, von seinem Ziele abzulenken vermöge, indem das Glänzende ihn auf sich zieht, ihn bannt und damit den Zauber vereitelt, mag sich daneben im Laufe der Zeit entwickelt haben. Schließlich haben sie

[1]) Ein glückbringender und übelabwehrender Sattelaufsatz, Oberdt. ZfVk. 7 (1933), 56ff. Hier ist auch weitere Literatur, namentlich zu der Frage der Tiere im Aberglauben, verzeichnet.

[2]) Für diese Entwicklung ist z. B. das Verhalten verschiedener Stämme der Goldküste zum Gold bezeichnend, worüber G. Macdonald (The Gold Coast Past and Present, London 1898, 207) berichtet: They regard gold as fetish property, which if they keep, would kill them. They will not, therefore, on any account, keep gold dust or even gold coin, or touch it. If they do, they immediately wipe their hands. They receive all gold coin in pieces of paper or cloth ...

in ihrer besonderen Verwendung als Spiegel die gleiche Bedeutung wie diese: die Dämonen sehen in ihnen ihre eigene Fratze und fliehen erschreckt vor dieser.

In Italien ist der Glaube an die magische Abwehrkraft der Metalle Jahrtausende alt und sehr verbreitet, wie die verschiedenen Verwendungsarten der Metalle als Amulette beweisen. Im einzelnen kann im Rahmen dieser Arbeit darauf nicht eingegangen werden. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß ein Vergleich der Tieramulette verschiedener anderer Völker ebenfalls ein Überwiegen der Metalle ergibt. Ich habe bereits in meiner erwähnten Arbeit eine Reihe von Beispielen metallischer Tieramulette aus dem Altertum, aus dem modernen Griechenland und aus Indien angeführt. In Portugal, Spanien und Nordafrika hängt man ebenfalls den Tieren vorzugsweise Amulette aus Metall um. Letztlich gehen auch die in Deutschland üblichen Messingzieraten der Pferde auf alte Abwehrvorstellungen zurück[1]).

In Neapel spielte Metall beim Zauber in besonderem Maße schon immer eine wesentliche Rolle. Erinnert sei nur an die fabelhaften Bronzetiere des Zauberers Virgil und den heute noch bestehenden Brauch, beim Herannahen eines Jettatore ein Stückchen Eisen als Schutzmittel zu berühren.

Wohnen so den neapolitanischen Sattelaufsätzen dadurch, daß sie aus Messing bestehen, schon magische Schutz- und Abwehrkräfte inne, so werden diese durch die verschiedenen Formen, in welche die Kupfer-Zink-Legierung gegossen wird, zum größten Teil noch verstärkt.

Es wurde schon erwähnt, daß in Neapel zu den verbreitetsten Amuletten die Rinderhörner gehören, auf die man in Kaufläden, Wirtsstuben, Werkstätten und Hotels, kurz überall stößt. Bei allen Althändlern der Strada Tribunali fand ich solche Rinderhörner zum Verkauf für einige Lire ausgestellt. Aber auch Hörner anderer Tiere wie ebenfalls kleinere Nachbildungen von Hörnern werden überall, auch sonst in Italien, als magische Abwehrmittel geschätzt. Wie Funde aus der Eisenzeit beweisen, waren übrigens schon damals Hornamulette durchaus üblich. Heute werden namentlich die kleineren Hörnchen aus dem verschiedensten Material (Gold, Silber, Kupfer und dessen Legierungen, Elfenbein, Perlmutter, Lava, Glas und Zelluloid) neben den beliebten roten Korallenzweigchen von den Neapolitanern an den Uhrketten oder sonst als Amulettanhänger getragen. So ist es nicht erstaunlich, daß bei den Messingaufsätzen das Horn als Amulett vertreten ist. Auch hier sieht man neben der Form mit einem Horn, das mit der Spitze nach vorn gerichtet ist, die verbreitetere mit zwei Hörnern (Abb. 1, 1; Gesamthöhe des Aufsatzes: 18 cm, Höhe der Messingfigur ohne Eisenbolzen: 13,5 cm). Die Amulettbedeutung des Hornes erklärt sich aus seinem praktischen Zwecke. Es ist die natürliche Waffe des Tieres, die ihm neben den Krallen und Zähnen von der Natur zum Schutze mitgegeben wurde. Da im Glauben der Völker

---

[1]) Vgl. R. Hindringer, Weiheroß und Roßweihe, München 1932, S. 35.

aber alles, was gegen körperliche Feinde schützt, auch brauchbar ist gegen die Wesen der übersinnlichen Welt, so sind diese natürlichen Waffen der Tiere in gleicher Weise geeignete Amulette[1]).

Ein in Süditalien beliebtes Amulett ist die Darstellung des Mondes, die wir auch bei den Zugtieren wiederfinden. Wie Ausgrabungen ergeben haben, spielten Mondamulette bereits in der Bronzezeit eine Rolle, namentlich als Mondsicheln. Bellucci hat die große Bedeutung, die ihnen seit jener Zeit zukommt, ausführlich beschrieben. In der Antike pflegte man den Kindern gegen Verzauberung kleine Mondsichelamulette, Lunulae genannt, umzuhängen, wie im heutigen Italien solche Anhänger immer noch gegen den Jettatore getragen werden[2]). Häufig sind sie mit anderen abwehrenden Zeichen durch die Cimaruta vereinigt[3]). Bemerkenswert für unsere Betrachtung ist Belluccis Feststellung, daß sie bei den alten Römern nicht nur als magische Schutzmittel der Menschen, sondern schon damals auch als Tieramulette verwendet wurden, wovon übrigens auch eine Reihe klassischer Kunstdenkmäler, auf denen Pferde mit Halbmondschmuck dargestellt werden, Zeugnis ablegen[4]). Auch Belluccis weitere Beobachtung, daß sie in den verschiedensten Teilen Mittel- und Süditaliens zum Schutze der Pferde gegen Zauber angehängt wird, beweist die Beliebtheit der Mondsichel als Tier- — besonders Pferde- — Amulett auch außerhalb Neapels[5]). Die Mondamulette sind ohne Zweifel mit der antiken Mondverehrung (Selene-Luna-Kult) in Zusammenhang zu bringen. Sie sind die Zeichen der wohltuenden und segenspendenden Mondgottheiten, die in Europa bei den Völkern des Südens verehrt wurden. Alles, was Segen spendet, wehrt aber nach dem Volksglauben auch Übel ab. Damit ist der Amulettwert der Mondnachbildungen gegeben. Ich möchte hier der Ansicht Seligmanns entgegentreten, der a. a. O. den Satz aufstellt: „die Wirksamkeit des Mondamulettes ist in seinen Hörnern zu suchen". In dieser Ausschließlichkeit ist der Satz bestimmt falsch. Möglicherweise haben die beiden Spitzen der Mondsichel durch ihre Ähnlichkeit mit zwei Hörnern bei der Verbreitung des Amulettes mitgewirkt. Ursprünglich jedoch war es das Zeichen der Gottheit und wurde als solches zum Amulett. Dafür sprechen sowohl die regionale Verbreitung — vorwiegend bei den Völkern, wo die kühle Nacht mit dem Mond geschätzt wird, ist es anzutreffen — wie die Tatsache, daß auch der Vollmond als Amulett bekannt ist.

Die Sattelaufsätze mit Mondsicheln sind von verschiedener Gestalt. Außer dem in der Abbildung (1, 3; Gesamthöhe des Aufsatzes: 18,5 cm, Figur ohne Eisenbolzen: 11 cm) festgehaltenen Zugtieramulett, bei dem

---

[1]) Vgl. hierzu E. Fehrle, Ein vorsichtiger Raucher. Deutschkundliches, F. Panzer zum 60. Geburtstag, S. 161ff. Heidelberg 1930.

[2]) Bellucci, Parallèles S. 35.

[3]) Über sonstige Verwendung von Halbmondamuletten in Neapel, z. B. gegen Epilepsie, vgl. O. Jahn, Der Aberglaube des bösen Blicks bei den Alten. Berichte über die Verh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig 7 (1855), 28ff.

[4]) Bellucci a. a. O. S. 40; S. Seligmann, Der böse Blick, Berlin 1910, 2, 138.

[5]) Bellucci a. a. O.

drei Mondsicheln um ein Rechteck gruppiert sind, gibt es auch solche mit nur einem Mond. Mondamulette sieht man auch sonst vereinzelt den Zugtieren in Neapel angehängt.

Auch das bei uns als Glückbringer beliebte Hufeisen ist ein bevorzugtes Tieramulett der Neapolitaner. Es ist, wie schon angedeutet, in Neapel überhaupt als Amulett sehr verbreitet, wie es übrigens ebenfalls in anderen Landschaften Italiens (Rom, Kalabrien, Apulien usw.) anzutreffen ist. Ich kann hier darauf verzichten, auf die ungeheure und umfassende Bedeutung des Hufeisens als magisches Schutz- und Abwehrmittel der verschiedensten Völker, besonders auch der nordischen, und auf die Gründe, die wahrscheinlich zu dieser bedeutungsvollen Rolle geführt haben, näher einzugehen. Es sei nur auf die zusammenfassenden Ausführungen Freudentals (Hwb. d. Abergl., 4, 437ff.) und die dort verzeichnete Literatur hingewiesen, vor allem auf Lawrence, The Magic of the Horse-Shoe (Boston, New York 1898). Neben dem Hufeisen (Abb. 2, 2; Gesamthöhe des Aufsatzes: 16 cm, Figur ohne Eisenbolzen: 10 cm) ist auch der ganze Pferdehuf (Abb. 2, 1; Gesamthöhe des Aufsatzes: 13 cm, Höhe der Figur ohne Bolzen: 6,5 cm) als Sattelaufsatz zu finden.

Für uns als Amulett merkwürdig, in Neapel jedoch durchaus gewöhnlich, ist das Messingfigürchen, das einen sein Hemd hochhebenden Knaben darstellt (Abb. 1, 2; Höhe: 13,5 cm); es ist der aus zahlreichen antiken Priapusdarstellungen bekannte Gestus. Der Südländer in seinem durch die Rasse bestimmten Verhalten zum Geschlechtlichen steht vielen, bei uns als anstößig geltenden Dingen unbefangener und kindlicher gegenüber als wir. Die Überlieferungen der alten Römer und in Neapel im besonderen der Pompejaner, deren Phallus- und Priapuskult bekannt ist und die nichts dabei fanden, riesenhafte Phallen selbst auf Sarkophagen darzustellen, leben noch heute im Volke. Wenngleich, wie Corso versichert, Halsketten mit kleinen Phallusamuletten, wie sie die Römerinnen getragen haben, im heutigen Süditalien nicht mehr gebraucht werden, so spielen dagegen priapusartige Figuren als Glückbringer und Übelabwehrer noch heute eine Rolle. Daß Darstellungen, bei denen das Geschlechtliche besonders betont ist, bereits bei den Pompejanern talismanische Bedeutung hatten, hat Arditi einleuchtend nachgewiesen[1]); im römischen Altertum, wo so viele fremde Kulte Eingang gefunden haben, glaubte man auch, daß die Figur des Priapus, im Garten aufgestellt, vor der Verzauberung und dem Blicke der Neidischen sicheren Schutz gewähre. Darüber hinaus ist zu bemerken, daß in den Vorstellungen der Süditaliener gerade das Geschlechtliche und Obszöne — wie bei den Alten[2]) — bis zum heutigen Tage als geeignetes Mittel zur Abwehr böser Einflüsse angesehen wird. Das heimliche Berühren der Geschlechtsteile, die in der Hosentasche, hinter dem Rücken oder auch offen mit der Hand ausgeführte Gebärde der „Fica" oder „Feige", die ungeheure Anzahl der Fica-Amulette überhaupt, sie

[1]) Il fascino e l'amuleto contro del fascino presso gli antichi. Napoli 1825.
[2]) Jahn S. 76.

alle zum Schutze gegen den bösen Blick angewandt, sprechen für die Bedeutung des Obszönen als Amulett und erklären die Bevorzugung von Figürchen in der Art des Knaben, der seinen Geschlechtsteil zeigt. Man sieht derartige Messingamulette gewöhnlich an auffallender Stelle der Ledersättel befestigt.

Im übrigen ist auch die Hand in den schon erwähnten Fingerstellungen als Tieramulett zu finden, und zwar sowohl auf dem Rücken der Tiere, vornehmlich der Pferde, als Sattelaufsatz wie als kleinerer Anhänger an der Seite des Kopfes. Da eine ausführliche Arbeit mit Literaturangaben über die Hand als Amulett unter besonderer Berücksichtigung der neapolitanischen Stücke vorliegt, mag ein Hinweis darauf hier genügen[1]).

Als Letztes seien hier einige Tierdarstellungen besprochen, die häufig als Sattelaufsätze zu finden sind. Da ist zunächst die Schlange zu nennen. Ihr Körper ist meist verkürzt wiedergegeben, ihr Kopf erhoben und nach vorn gerichtet (wie bei Abb. 3, 1; Gesamthöhe des Aufsatzes :15 cm, Höhe der Figur ohne Eisenbolzen: 8 cm). Es ist mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die modernen Schlangenamulette der Neapolitaner auf die Vorstellungen von der Schlange und deren Bedeutung im Altertum zurückgehen, und daß namentlich der Schlangenkultus der Römer nicht ohne Einfluß geblieben ist. Das enge Verbundensein der Schlange mit dem Erdboden, ihre dunkle Farbe, ihre seltsame Art des Fortbewegens, ihr oftmals plötzliches Auftauchen aus einer Felsspalte oder aus dem Dunkel eines Strauches, ihr eigentümliches Erheben des Kopfes, das scheinbar Faszinierende ihres Blickes und schließlich die Tatsache, daß sie Menschen und Tiere töten kann, mußten schon sehr früh die Aufmerksamkeit auf sie lenken. Dadurch wurden ihr von dem Menschen, der sich mit ihrem Wesen beschäftigte, bald übernatürliche Eigenschaften zugeschrieben, die man in Zusammenhang brachte mit ihren Beziehungen zu den Geistern des Erdinnern oder auch den Toten der Unterwelt. Diese Gedanken mögen sich überschnitten haben mit anderen: denn die Schlange bewegte sich ja auch auf dem Boden, aus dem das Gesunde, Blühende und vor allen Dingen zahlreiche Heilkräuter hervorsprießen. Sollte sie also nicht auch von diesen Heil- und Segenskräften besitzen? Damit ist der Weg zum hl. Tier (etwa des Äskulap) gegeben. Ausschlaggebend für die Entwicklung der Schlange oder vielmehr ihrer Darstellung zum Amulett scheint mir ihre Fähigkeit gewesen zu sein, mit einem Biß töten zu können. Denn damit war sie ja für den Menschen ein Tier geworden, das er im Kampfe gegen böse Mächte einsetzen konnte. Da im Denken des magischen Menschen dem Abbilde die gleiche Macht wie dem Urbilde zukommt, so mußte jede Nachbildung der Schlange als Abwehrmittel wirkungsvoll sein. Für diesen Ursprung der Schlangendarstellung als Amulett spricht die häufige Art ihrer Wiedergabe (wie bei Abb. 3, 1), dafür sprechen auch die zahlreichen, von Seligmann zusammengetragenen

---

[1]) G. Großmann, Über die Handamulette der von-Portheim-Stiftung in Heidelberg, Oberdt. ZfVk. 5 (1931), 50ff.

Belegstücke, auf denen um das Auge des bösen Blickes die vielfachen Abwehrmittel gruppiert sind[1]). Von diesen ist für unsere Betrachtung das goldene Amulett aus Herkulaneum bedeutungsvoll, wo ebenfalls eine Schlange neben anderen Tieren den bösen Blick angreift. Denn damit erweist es sich, daß die Bewohner Herkulaneums, also gewissermaßen die Vorfahren der heutigen Neapolitaner, bereits der Schlange magische Abwehrkraft gegen den bösen Blick zugeschrieben haben (bei den zahlreichen Schlangendarstellungen von Pompeji, die hier noch zu nennen sind, ist die Amulettbedeutung nicht derartig klar wie bei dem Stück aus Herkulaneum).

Dem Sattelaufsatze, bei dem die Schlange in ihren eigenen Schwanz beißt und so einen geschlossenen Ring bildet (Abb. 3, 2; Gesamthöhe des Aufsatzes: 21 cm, Figur ohne Eisenbolzen: 12 cm), kommt m. E. dagegen mehr die Bedeutung zu, die sie als heiliges Tier verkörpert. Hier hat sie nicht die Stellung des angriffsbereiten, gefährlichen Tieres angenommen, sondern in ruhiger Geschlossenheit die Form des magischen Ringes. In diesem Falle würde also ihre Abwehrkraft weniger in dem Faszinierenden ihres Blickes und der Wirkung ihres Giftzahnes zu suchen sein, sondern vielmehr in den magischen Kräften, die dem erdverbundenen Tier zugeschrieben und durch den Ring zu einer machtvollen Ganzheit geschlossen werden.

Mehr talismanischen, also glückbringenden Charakter scheint mir die Gruppe von Sattelaufsätzen mit Delphindarstellungen zu haben. Den Delphintalisman habe ich in seiner Entwicklung bereits ausführlich behandelt; die Ergebnisse dieser Arbeit[2]) seien hier kurz wiedergegeben. Der Delphin stand schon bei den Griechen und Römern im Rufe, Glück zu bringen, was wohl teilweise mit seiner Hilfsbereitschaft, seiner Liebe zum Menschen, seinem Bestreben, den Menschen zu schützen, dem Schiffbrüchigen ein Retter zu sein — Eigenschaften, die in Erzählungen und Märchen des Altertums immer wiederkehren — in Zusammenhang zu bringen ist. Außerdem mußte das Tier auffallen wegen seines eigenartigen Aussehens, seines lebhaften und auffallenden Benehmens im Wasser und nicht zuletzt seiner Eigentümlichkeit, lebende Junge zu werfen, die es von den übrigen Wasserbewohnern unterscheidet. Der so langsam wachsende Glaube, daß, wer dieses freundliche, seltsame Tier sieht, Glück habe, führte dann in der Antike zu seiner Darstellung auf Gemmen, Ringen usw., wo es in vielen Fällen, wie die beigegebenen Beschriftungen eindeutig erweisen, als ausgesprochener Glückbringer angesehen wurde. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist eine Gemme, auf der der Delphin zusammen mit einem Schmetterling dargestellt ist und die mit der Inschrift versehen ist: „Sei glücklich.“ Namentlich in den See- und Hafenstädten des Mittelmeers haben sich die Delphintalismane und -amulette bis auf den heutigen Tag erhalten. Daß der Delphin in Neapel ebenfalls noch heute in dieser Bedeutung beliebt ist, hängt wohl auch damit zusammen, daß er im Tyrrhenischen Meer in den

[1]) Seligmann a. a. O. 2, Abb. 117ff.
[2]) Siehe oben S. 181 Anm. 1.

letzten Jahrhunderten noch ein gern gesehener Begleiter der Schiffe war, dessen Spiel im Wasser Goethe reizend schildert. Unter den ganz modernen „Portafortune", die ich in Neapel kaufte, konnte ich neben anderen Dingen ebenfalls Delphindarstellungen aus Perlmutter feststellen.

Auf den bereits genannten Darstellungen aus der Antike, auf denen die Tiere wiedergegeben sind, die als Streiter und Kämpfer gegen den bösen Blick im Altertum angesehen wurden, ist neben anderen Tieren vereinzelt auch die Taube zu erkennen[1]). Ihr Amulettcharakter wird aus Älian ersichtlich, wonach die Alten sie zu den Tieren zählten, die sich „durch eine geheime und bewunderungswürdige Kraft der Natur vor den Augen der Neidischen und der Gaukler hüten"[2]). Sie wurde daher als hervorragendes magisches Abwehrmittel im Altertum geschätzt, was von ihr vorwiegend in Süditalien auch gegenwärtig noch gesagt werden kann. Wie Älian bezeugt, herrschte der Glaube, die Waldtaube beiße deshalb die dünnen Lorbeerreiser ab und bringe sie in ihr Nest, um die Jungen gegen die Verzauberung durch den bösen Blick zu schützen[3]). So soll sie auch aus diesem Grunde ihren Jungen in den Mund von ihrem Speichel geben[4]) und die Turteltaube in ihr Nest die Frucht der Iris legen[5]). Nur von hier aus — nicht über den Weg ihrer christlichen Bedeutung — scheint mir die Abwehrbedeutung der Taube verständlich.

Mit den Messingaufsätzen mit Taubendarstellungen (wie Abb. 3, 3; Gesamthöhe des Aufsatzes: 14,5 cm, Höhe der Figur: 9 cm), die in Neapel häufig auf den Zugtiersätteln anzutreffen sind, möchte ich meine Aufzählung der Sattelamulette beschließen. Eine Vollständigkeit konnte natürlicherweise nicht angestrebt werden, da neben den hier besprochenen häufigeren Typen mannigfaltige Einzeleinfälle, Abweichungen und Zusammenstellungen zu verzeichnen sind. So tragen z. B. vielfach die Messingtauben in ihrem Schnabel kleine Glöckchen, von denen noch zu reden sein wird. Dann sind nicht selten neben den Pferdehufen auch Pferdeköpfe zu sehen usf.

Zum Schlusse sei noch auf einige hauptsächlichen Stücke anderer neapolitanischer Amulette eingegangen, die neben den Sattelaufsätzen an den erwähnten anderen Stellen bei den Tieren angebracht werden.

Während bei den Sattelaufsätzen in Hinsicht auf ihre Grundform wie auch auf ihr Material eine gewisse Einheitlichkeit zu erkennen ist, sind, wie sich zeigen wird, diese übrigen Zugtieramulette untereinander ziemlich verschieden. Allerdings sind auch sie vielfach aus Metall hergestellt.

Die vorwiegend aus Messing gebildeten Cornicelli, die kleinen Hörnchen, die, wie erwähnt, von den Neapolitanern selbst gern getragen

---

[1]) Seligmann 2, 117.
[2]) Hist. anim. 1, 35; nach der Übersetzung von F. Jacobs, Stuttgart 1859.
[3]) Ebda.
[4]) Jahn S. 36.
[5]) Aelian a. a. O.

werden, sind ebenfalls beliebte Tieramulette. Sie werden in der Regel an der Seite des Tierkopfes am Lederzeug aufgehängt.

Ebenso werden kleine Messingnachbildungen der Satyrmasken, die man an neapolitanischen Häusern als magische Schutzmittel gegen den bösen Blick antrifft, häufig am Kopfe der Droschkenpferde befestigt.

Ein anderes Mittel, das Kutscher oft ihren Pferden zum Schutze anhängen, sind Dachshaare, meist mittels Silberblech zu einem Büschel gefaßt. Der Dachs gehört eben auch zu den Tieren, die größtenteils unter der Erde leben und damit in enger Verbindung mit deren magischen Kräften und Mächten sind. Die bösen Geister mögen sich auch vor den Beißzähnen des Dachses fürchten. Außerdem vertreibt, wie Hindringer richtig hervorhebt, der scharfe Geruch des Dachsfelles die Plagegeister des Pferdes, weswegen neben den Haaren und Pfoten auch das Dachsfell als Amulett benutzt wird[1]). Der Dachs spielt im Aberglauben der Völker eine ähnliche Rolle wie der Maulwurf.

Dann sieht man hin und wieder am Hals der Tiere einen eisernen Schlüssel. Der Schlüssel wird im heutigen Neapel auch bei anderen Amuletten, oftmals in Verbindung mit der Cimaruta, gern gebraucht. Einen silbernen Schlüssel hängt man vielfach kleinen Kindern zum Schutze um. Als Tieramulett ist er in Libyen heutigentags ebenfalls gebräuchlich[2]). Auf der italischen Halbinsel war er schon im Altertum als magisches Schutzmittel bekannt[3]). Bevorzugt werden Schlüssel mit stern- oder kreuzförmigem Ausschnitt im Bart. Für die Verbreitung des Schlüssels als Amulett mag zunächst das Material, aus dem er gewöhnlich besteht, also Eisen, ihn geeignet gemacht haben. Das kommt u. a. zum Ausdruck in der von Seligmann belegten Verwendung, nach der man in den Provinzen von Neapel und Sizilien einen Schlüssel bei Gefahr in der Hand drückt und dabei sagt: „Tocca chiavi“ oder „Tocca ferru“[4]). Ob außerdem seine Bedeutung mit dem Attribut des altrömischen Gottes Janus in Beziehung zu bringen ist, läßt sich schwer entscheiden. Dorsa, der zahlreiche abergläubische Bräuche mit dem Schlüssel aus Kalabrien berichtet, erklärt ihn damit, namentlich möchte er ihn von daher als Zeichen für ein langes und erfolgreiches Leben auffassen[5]).

Wie in Sizilien[6]) und Kalabrien und auch sonst im Süden sieht man vielfach in Neapel die Zugtiere mit roten Bändern geschmückt. Abgesehen davon, daß diese Bänder dem Gespann meist ein sehr malerisches Aussehen geben, dienen sie gleichzeitig dazu, den bösen Blick abzuwehren. Rot ist die Farbe des Blutes und damit des Lebens. Es verstärkt den Zauber. Nicht umsonst werden im Neapolitanischen auch Gegenstände,

---

[1]) Seligmann 2, 114, wo Beispiele aufgezählt werden; Hindringer S. 35.

[2]) Bellucci, Parallèles S. 41ff.

[3]) V. Dorsa, La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria citeriore. Cosenza 1879; Seligmann 2, 10.

[4]) Seligmann, Die magischen Heil- und Schutzmittel, Stuttgart 1927, S. 168.

[5]) a. a. O. S. 66.

[6]) Pitrè, Biblioteca 17, 241.

die an sich schon Übel abwehren, noch durch Bestreichen mit roter Farbe zauberkräftiger gemacht, wie Fehrle es von einem merkwürdigen Pfeifenkopf schildert[1]). Nicht umsonst werden in Neapel auch die kleinen Korallenzweigchen und die roten Zelluloidhörnchen besonders geschätzt. Rot ist schon den Alten als magische Abwehrfarbe bekannt, wie Eva Wunderlich durch zahlreiche Belege bewiesen hat[2]).

Hinzuweisen ist noch auf die den Zugtieren häufig umgehängten Glöckchen und Schellen. Wenn man sich auch heute in der Regel nicht mehr ihrer ursprünglichen Abwehrbedeutung erinnert, so darf doch als erwiesen gelten, daß auch sie ehemals Amulette waren. Sie dienten bereits im Altertum, böse Einflüsse abzuwenden und wurden ebenfalls als Tieramulette gebraucht[3]). Dem Glauben, daß man durch Lärm am besten die bösen Geister fernhalten könnte — einem Glauben, der über die ganze Erde verbreitet ist —, verdanken sie ihren Amulettcharakter. Die Kirche hat sich in der Folge dieses Glaubens bemächtigt und das Glockenläuten als ausgezeichnetes Mittel gegen Gefahren, namentlich gegen Gewitterschäden, anerkannt. In Italien gelten in besonderem Maße neben den Kirchenglocken die Glöckchen, die in Bari oder Loreto kirchlich geweiht wurden.

Schließlich möchte ich noch bemerken, daß neben den magischen Schutz- und Abwehrmitteln auch vielfach in Neapel den Zugtieren von der Kirche gebilligte Devotionalien, wie Heiligenbilder in Kapseln, Medaillen usw., angehängt werden, wie dies auch sonst in Italien (nach Corso sehr stark besonders in Kalabrien) der Fall ist.

Heidelberg.

Die Lebensluft.

Ein alter Wiederbelebungsbrauch.

Von Karl Wehrhan.

In Heidenoldendorf bei Detmold in Lippe wird seit Menschengedenken keine größere Hochzeit gefeiert, bei der die jungen Burschen nicht einen „Putzedanz“, d. h. einen „Barbiertanz“, aufführen, der ja auch in anderen Gegenden üblich ist (vgl. oben S. 82). In Heidenoldendorf wird ein verkleideter Jude mit langem Bart auf einer Schiebkarre in die Hochzeitsgesellschaft hereingefahren, dem dann von dem „Putzer“, d. h. Barbier, der Bart stückweise abgenommen wird. Der Jude wird scheinbar verletzt und fällt tot zur Erde. Dann bemüht sich der mitgekommene „Doktor“, um ihn wieder zum Leben zurückzubringen. Nach allerlei vergeblichen Versuchen

[1]) Siehe oben S. 183 Anm. 1.

[2]) Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer. Gießen 1925.

[3]) Trede 2, 248.

nimmt er eine gewaltige Klistierspritze und bläst ihm Luft in den After, worauf der scheinbar Tote wieder lebendig wird, freudig aufspringt, ein Mädchen ergreift und den Tanz eröffnet.

Wo der Barbiertanz auch in anderen Gegenden Deutschlands bekannt ist, so z. B. in Ostpreußen[1]), Mecklenburg[2]), Braunschweig[3]), im Hennebergischen[4]), am Mittelrhein[5]), im Schwarzwald und im Schwäbischen[6]) usw., werden gewisse Wiederbelebungsversuche und -mittel angewandt, wenn der Barbierte scheinbar tot daliegt. In Braunschweig wird er geschlagen, in Mecklenburg wird künstliche Atmung, Bespritzen mit Wasser, Einreiben der Stirn usw. angewandt, im Hennebergischen gibt es einen derben Schlag auf den Unaussprechlichen. Nur noch in Schwaben heißt es, daß dem Scheintoten mit einem Rohr Wind von der Kehrseite her eingeführt wird.

In Ostpreußen kennt man den Gebrauch der „Lebensluft“ noch in einem anderen Volksspiele[7]). In der Zeit von Weihnachten bis zu Heilige drei Könige ziehen junge Leute mit dem Schimmel umher. Wie sich dieser Umzug abspielt, brauchen wir hier nicht zu beschreiben; es kommt uns nur darauf an, festzustellen, daß sich an manchen Orten folgende Szene abspielt. Der Schimmelführer sagt etwa: „Da es uns an Futter mangelt und wir unser Tierchen nicht länger ernähren können, so müssen wir es totschlagen.“ Dann nimmt er seinen dicken Stock und gibt dem Schimmel einen recht derben Schlag auf den Kopf. Beim dritten Hiebe legt sich das Tier auf die Erde und bleibt wie tot liegen. Eine atemlose Pause tritt ein, und alle sehen auf den Schimmel. Nach wenigen Augenblicken sagt der Schimmelführer jedoch: „Da wir das Tierchen aber nicht hier liegen lassen können und es fortschaffen müssen, wollen wir es wieder lebendig machen.“ Er kniet sich an die Hinterseite des Pferdes, hebt den Schwanz hoch, tut so, als ob er ein Rohr — es ist ein Spulchenrohr von einem Webstuhl — in den After einführt und bläst aus Leibeskräften hinein. Schallendes Gelächter und Gekreisch erhebt sich ringsumher. Der Schimmel steht auf und trabt hinaus; die anderen folgen ihm still und stumm in derselben Reihenfolge, wie sie gekommen sind.

Dieser eigenartige Brauch von der Einführung der Lebensluft scheint früher verbreiteter gewesen zu sein als heute; denn es ist wohl anzunehmen, daß er als roh und unschön vielerorts verschwunden und, wie etwa im Hennebergischen, durch Einblasen von Luft in den Mund und durch einen Schlag auf die Kehrseite oder, wie in Braunschweig, durch Schläge überhaupt ersetzt worden ist. Aus Mecklenburg wird berichtet, daß ver-

---

[1]) Nach briefl. Mitteilung von Frau Hertha Grudde in Beisleiden bei Glomme.

[2]) Alte Tänze aus Mecklenburg, hrsg. von Marie Peters und Otto Ilmbrecht.

[3]) R. Andree, Braunschweiger Volkskunde ² (Braunschweig 1901), S. 479.

[4]) B. Spieß, Am Urquell 1 (1890), 140.

[5]) B. Auerbach, Schwarzwälder Dorfgeschichten: „Florian und Creszenz“.

[6]) E. Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben 3, 374; O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr S. 62f.

[7]) Nach briefl. Mitteilung von Frau Hertha Grudde.

schiedene Wiederbelebungsmittel angewandt werden, und möglicherweise findet sich auch dabei noch die Erinnerung an die Lebensluft.

Daß das hier in Frage stehende eigenartige Wiederbelebungsmittel für Erhängte recht alt ist, zeigt uns eine Mitteilung über die Lossprechung der Handwerker in einer bei der Gesellentaufe der Töpfer üblichen Predigt:

„. . . Ich glaube an ein reudig Schaf
und an den zu Echersbach;
da fing man ihn und hing ihn —
da hängt er noch,
gehet hin und blaset ihn ins Ohresloch . . ."

Eigentlich soll es hier heißen „. . . . loch"[1]).

Amtliche Vorschriften zur Rettung Verunglückter zeigen, daß das Einführen von Luft noch im 18. Jahrhundert und vielleicht noch darüber hinaus ein behördlich anerkanntes Wiederbelebungsmittel war.

In einer lippischen „Verordnung wegen Rettung verunglückter Personen" vom 26. September 1774[2]) sind die Mittel vorgeschrieben, die angewandt werden müssen, um Verunglückte wieder zum Leben zu bringen, wenn „dazu dienliche Mittel zu rechter Zeit noch angewendet werden". Der „oft möglichen Errettung sind aber", wie es heißt, „verschiedene alte Gebräuche und das wider Vernunft und Religion noch herrschende Vorurteil, daß man sich durch Angreifen solcher verunglückter Personen eine Unehrlichkeit zuziehe, hinderlich, die Rettungsmittel selbst aber auch nicht allgemein genug bekannt . . ."

Unter den zur Rettung Ertrunkener anzuwendenden Mitteln heißt es nun u. a.:

„. . . Wenn die in dem Munde der Betrunkenen befindlichen Unreinlichkeiten, als Schleim, Sand und Schlamm, mit den Fingern herausgenommen werden, so fängt man an, warmen Odem und zuweilen auch einige Mundvoll Tobaksrauch in den Mund und dadurch in die Lunge zu blasen, wobei man aber die Nasenlöcher desselben zuzuhalten nicht vergessen darf, weil sonst die Lunge nicht ausgedehnt wird, sondern die Luft durch die Nasenlöcher wieder herausströmt.

Das Einblasen des Odems geschieht folgendergestalt: Es legt ein starker, robuster Mensch seinen Mund auf den Mund des Ertrunkenen und bläst so mit aller Macht seinen Odem in den Mund des andern ein. Wenn dieses eine Zeitlang ohne sonderliche Merkmale seines Lebens fortgesetzt ist, so schreitet man zu einem anderen Mittel, und dieses bestehet in dem Einblasen der Luft vermittelst eines Blasebalges in den After, oder des Tobakrauchs. Dieses kann auf folgende Weise bewerkstelligt werden: Man wirft eine Partie Rauchtobak auf Kohlen, den Dampf fängt man mit dem Blasebalg auf und bläst ihn in den After. Fehlet aber der Blasebalg, so blase man ein Maulvoll nach dem andern vermittelst eines abgebrochenen Tobakspfeifenstiels oder einer andern Röhre in denselben. Hierdurch kann allein die Bewegung wieder erhalten werden. Ist der Wundarzt nahe bei der Residenz, soll ein hierzu verfertigtes Instrument allezeit von dem Landphysikus unentgeltlich zu erhalten sein.

Das Einblasen des Rauches geschieht mit allen Kräften, damit er oft hoch hinaufkomme, aber zugleich auch langsam, damit dem Verunglückten keine Funken mit eingeblasen werden. Der Knastertobak wird für den besten hierzu gehalten. Während dieser ganzen Verrichtung aber muß der Leib immer gelinde gerieben und

---

1) Vgl. Wissell, Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit 2, 19.

2) Landesverordnungen der Grafschaft Lippe 2 (Lemgo 1781), 481ff.

gedrückt werden, so daß man damit beim Unterleib anfängt, nach und nach höher kommt und endlich in der Herzgrube aufhört. Wenn ebenfalls durch all diese Verrichtungen nichts Heilsames bewirkt werden sollte, so muß der Wundarzt unter dem Adamsapfel eine Öffnung in der Luftröhre mit einer Lanzette machen und den nächsten Knorpel durchschneiden, in welche Öffnung dann eine Röhre gesteckt wird, vermittelst welcher man den Odem einzublasen geschickt ist . . ."

In der 30 Jahre später erschienenen „Verordnung, die Rettung der Verunglückten betreffend", vom Jahre 1804, in der eine genaue „Medizinalschrift für den Bürger und Landmann über die erste Behandlung der Verunglückten" gegeben ist, wird das Einblasen von „Lebensluft" nicht mehr erwähnt, wenn dem Ertrunkenen auch noch „Schnupftobak oder zerstoßener Senf durch einen Federkiel in die Nase" geblasen werden soll. Die Luft wird in der neuen Verfügung in anderer Weise gewertet. Von der Behandlung der Erhängten, Erdrosselten oder Erwürgten heißt es u. a.:

„Sei er nun ganz oder halb wie tot, so wehe man ihm mit Laubbüscheln, Baumästen voll Blätter, und im Winter mit Tüchern oder anderen Wedeln, reichlich und beständig Luft ins Gesicht, oder brauche dazu einen Blasebalg . . . Fängt der Kranke wieder an zu atmen, so fahre man mit dem Luftwehen fort."

Auch den Erstickten soll man auf ähnliche Weise Luft ins Gesicht oder mit dem Blasebalg unter die Nase blasen.

In den auf Veranlassung der Fürstin Pauline herausgegebenen „Anweisungen für das Volk, um den bei Scheintoten eintretenden Gefahren gleich anfänglich vorzubeugen", im Lippischen verteilt, Lemgo 1805, findet sich die Erwähnung der „Lebensluft" ebenfalls nicht mehr.

Im Westfälischen Volkskalender auf das Jahr 1809, herausgegeben von Pastor Pothmann zu Lemgo, Lemgo 1809, befindet sich S. 149ff. eine „Hülfstafel zur zweckmäßigen, von jedem leicht auszuübenden Behandlungsart ertrunkener, erhängter oder erwürgter, erfrorener und erstickter Personen", in der unter den Hilfsmitteln für Ertrunkene S. 151 u. a. angeführt wird: „. . . Man gibt ihm Klistiere von Kamillen mit Essig versetzt und, wenn es sein kann, aus sogenannter Lebensluft . . ."

Auch an anderer Stelle, S. 152, ist von ähnlichem die Rede, wenn es nach Anführung einer ganzen weiteren Anzahl von Hilfsmitteln heißt: „Doch hat die Kunst noch weit kräftigere Mittel zu versuchen, wie z. B. den Galvanismus, das Einblasen der Lebensluft usw., womit sich allerdings der Laie nicht befassen kann, daher das ärztliche Personal so schnell als möglich herbeigeschafft werden muß."

Auch für Erhängte oder Erwürgte wird S. 155 ein Klistier, wie es oben für Ertrunkene angegeben ist, vorgeschrieben, also auch Klistiere für Kamillen, Essig und sogenannter Lebensluft.

Damit ist, soweit ich feststellen kann, das Einblasen von Lebensluft als amtlich vorgeschriebenes bzw. empfohlenes Wiederbelebungsmittel erledigt. Die Spuren davon finden sich in den bereits mitgeteilten Volksbräuchen.

Da ich über die Frage der Lebensluft in der mir zugänglichen volkskundlichen wie auch medizinischen Literatur keinerlei Aufklärung finden konnte, wandte ich mich an das Institut für Geschichte der Medizin an

der Universität Leipzig, das die große Freundlichkeit hatte, mir im Auftrage von Herrn Professor Dr. Achelis einige Hinweise und Aufklärungen mitzuteilen.

Zunächst wurde meine Vermutung, daß es sich um eine schon lange geübte Anwendung handelt, bestätigt. Es heißt in dem Gutachten: „Die Anwendung von Klistieren, die Luft oder Flüssigkeiten in den Darm bringen, ist sehr alt und in ihren Anfängen nicht sicher festzulegen.“ Ich möchte an dieser Stelle auf eine Mitteilung aufmerksam machen, die ich ganz zufällig bei Herodot fand. Herodot berichtet (2, 88), als er von der Einbalsamierung der Ägypter spricht, daß es in Ägypten je nach den Preisen verschiedene Arten von Einbalsamierungen gegeben habe:

„Wenn aber jemand die zu großen Kosten scheut, so wählt er die Mittelart, die sie folgendermaßen bereiten: Sie füllen ihre Klistierspritzen mit Öl vom Zederbaum und füllen damit den Leib der Leiche, doch so, daß sie keinen Einschnitt machen, noch den Magen herausnehmen, sondern sie bringen es vom Gesäß hinein und verhindern das Entweichen des Klistiers, und dann legen sie die Leiche ein (in Natron) die bestimmten (siebzig) Tage. Und am letzten Tage lassen sie das Zedernöl, das sie zuvor hineingetan, wieder heraus, und dasselbe hat solche Kraft, daß es Magen und Eingeweide ganz aufgelöst mit herausbringt. Das Fleisch aber löst das Natron auf, und so bleibt von der Leiche nichts als Haut und Knochen. Und wenn sie dies getan, geben sie die Leiche wieder zurück und tun nichts mehr dazu[1]).“

Wenn Herodot auch nicht von Luftklistieren spricht, so ist aus seiner Mitteilung doch zu entnehmen, daß Klistiere recht alt sind.

Das genannte Institut für Geschichte der Medizin teilte mir nun zur Frage der Klistierentwicklung folgendes mit: „Neben der Beibringung von Medikamenten sind vor allem zwei große Anwendungsgruppen (der Klistiere) zu unterscheiden:

1. bei Scheintod, Ohnmacht bzw. zu Wiederbelebungen Ertrunkener, Erstickter u. dgl. und

2. bei Darmverschluß (Ileus).“

Als Anwendungsmittel für die erste Gruppe gibt Koppenstätter[2]) an: Kalte Klistiere von Wasser, mit Essig, Kochsalz, Bittersalz, Magnesia u. dgl., und Struve[3]) empfiehlt Klistiere von Branntwein.

Zur Anwendung bei der zweiten Gruppe, dem Darmverschluß, heißt es in der Realenzyklopädie[4]): ... „Gas und Dampfklistiere kommen selten in Verwendung, namentlich sind die früher üblichen Tabakrauchklistiere oder die Einblasungen von Luft bei Darmverschluß durch die Darminfusion (Einspritzung von Flüssigkeiten) ersetzt. Die Einleitung von Ätherdampf ist von geringerer Bedeutung.“

Hier wird also bestätigt, daß Tabakrauchklistiere früher bei Darmverschluß üblich waren, wenn sie auch nicht gerade für Rettungsversuche

---

[1]) Nach der Übersetzung von Schöll und Lange; vgl. Sevins Gesch. Quellenbuch 1, 20 (Leipzig, Voigtländer 1912).

[2]) Anleitung zu Rettungsversuchen bei Scheintoten, Verunglückten ... usw. (München 1831) S. 40f.

[3]) Versuch über die Kunst, Scheintote zu beleben (Hannover 1797) S. 68.

[4]) Realenzyklopädie der gesamten Heilkunde 7 (Berlin und Wien 1909), 765.

bei Scheintoten und Verunglückten erwähnt werden. Das tun auch die genannten Werke von Koppenstätter und Struve nicht, die ja keine geschichtliche Medizin, sondern die s. Z. (1831 bzw. 1797) üblichen Rettungsmittel angeben wollen, und damals waren die Luft- oder Rauchklistiere offenbar schon überholt, wie aus den weiter oben mitgeteilten lippischen Bestimmungen hervorgeht, in denen sie um diese Zeit keine Erwähnung mehr finden.

Schließlich erwähnt das Gutachten des Leipziger Instituts für Geschichte der Medizin zur Vervollständigung noch eine weitere Art von Lufteinblasungen. Zur allmählichen Erweiterung des Afters bei (z. B. narbigen) Verengerungen des Afters hat man auch Darmstücke von Tieren, Leinewandsäckchen u. dgl. in den After eingeführt und dann langsam mit Luft vollgepumpt[1]). In dieser Form wurde die Ausweitung noch um 1827 von Bernond und 1834 von Costallat vorgenommen. Also auch in diesen Fällen hatte das Volk Gelegenheit, zu beobachten, wie Luft in den After eingeführt wurde. Die sonstige Literatur des Instituts ergab auf dem Gebiete der Unfallmedizin, Anleitung zu Wiederbelebungen, Therapie u. dgl. keine Anhaltspunkte für Einspritzungen von Luft; so führen die Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften von 1902 ab im Inhaltsverzeichnis nichts darüber an. Auch in der umfangreichen volkskundlichen Literatur ist mir, wie bereits bemerkt, nichts darüber bekannt geworden.

Wie das genannte Institut noch mitteilt, diente im Altertum zur Verabreichung von Klistieren aller Art ein Schlauch an einem Rohr; im 15. Jahrhundert kam durch Gatenarius eine Klistierspritze auf.

Zusammenfassend besagt das Leipziger Gutachten, daß die Einspritzung von Luft für medizinische Zwecke nie in größerem Umfange üblich gewesen sei, zumal die allgemeinen Nachschlagwerke nichts Wesentliches darüber berichten. Damit ist auch unsere Auffassung bestätigt, daß der beim „Putzedanz" in Heidenoldendorf bei Detmold und beim „Schimmel" in Ostpreußen übliche Volksbrauch der Einführung von Lebensluft mit der einstigen vereinzelten Anwendung zu Wiederbelebungsversuchen zusammenhängen dürfte.

An den Gebrauch der Lebensluft knüpft sich eine Anekdote, die ein Frankfurter Arzt aus der Gegend von Thüringen nach mündlicher Überlieferung berichtete und die wir der Vollständigkeit halber erwähnen wollen:

Zwei Studenten der Medizin gingen einst über Land. Unterwegs fanden sie einen halbwegs erfrorenen Mann und bemühten sich, ihn zum Leben zurückzurufen. Nachdem sie ihn gerieben und zurechtgelegt hatten, nahm der eine seine langstielige Tabakspfeife und blies dem Verunglückten mit aller Macht Tabaksrauch in den After. Als er infolge der unbequemen Stellung und des anhaltenden Blasens müde geworden war, nahm der

---

[1]) Vgl. T. Puschmann, Handbuch d. Geschichte d. Medizin, hrsg. von Neuburger u. Pagel (Jena 1905) 3, 297.

andere die Pfeife und bemühte sich in gleicher Weise, drehte aber den Stiel um und blies am anderen Ende. Als ihn der erste fragte, warum er das tue, antwortete er: „Meinst du denn, ich wollte das Ende der Pfeife in den Mund stecken, das du in deinem dreckigen Maule gehabt hast?“

Frankfurt a. M.

Herzspann.

Von Heinrich Harmjanz.

(Mit 1 Karte.)

Innerhalb der Volksmedizin ist die Feststellung zu machen, daß Herz und Magen in besonderen Krankheitsfällen regelmäßig verwechselt werden, und zwar tritt die Bezeichnung „Herz“ ein, wenn es sich um Erkrankungen des Magens oder der Verdauungsorgane handelt, und nicht umgekehrt, also daß bei Herzkrankheit der Magen genannt würde. Die Volksmedizin kennt keine Herzkrankheiten im pathologischen Sinn; Segenssprüche oder volksmedizinische Rezepte, ein erkranktes Herz zu heilen, gibt es nicht. Erst neuerdings taucht in Kreisen, die sich mit Volksmedizin befassen, jedoch mehr schlagwortartig etwas vom „überanstrengten, nervösen Herzen“ auf. Einfluß von Zeitungsanzeigen, gewerbsmäßiger Naturheilkunde oder Kurpfuschertum ist deutlich erkennbar. Das Herz als Sitz des Lebens ist an vielen Krankheiten schuld, ohne selbst krank zu sein, und die Volksphysiologie kennt dazu mehrere Herzen im Körper, durch deren Krankheit oder gar Verletzung keineswegs der Tod bedingt ist.

Die Verwechslung von Herz mit Magen tritt nicht bei jeder beliebigen Magenerkrankung auf, sondern bei Verdauungsstörungen, die mit Sodbrennen verbunden sind, d. h. die mit einer Erkrankung des Magenmundes in Verbindung stehen (vgl. gr. *καρδία* „Herz“ und „Magenmund“, dann übertragend „Magen“). Auch unsere heutige Medizin ist in der Bezeichnung Magengrube, die als Scrobiculus cordis „Herzgrube“ genannt wird, uneinheitlich; allein schon aus anatomischen Gründen ist der Name „Herz“grube ungerechtfertigt.

In Mundartwörterbüchern wird dieser Unterschied von Herz und Magen bei dem Artikel „Herzspann“ zum Teil schon angemerkt; bei gewöhnlichen deutsch-fremdsprachlichen Wörterbüchern bleibt er unbeachtet. Es wird z. B. mal de cœur als wörtliche Übersetzung des deutschen Ausdrucks „Herzspann, Herzbeklemmung“ wiedergegeben; damit ist also nicht gesagt, daß z. B. in romanischen Ländern dieselbe Verwechslung stattfindet.

Eine vergleichende Tabelle mag dies deutlich werden lassen; denn diese Verwechslung, die durchweg gesamtgermanisch ist, kommt auch sprachlich zum Ausdruck.

Tabelle I.

	1. Herzerkrankung, Herzbeklemmung = Angstzustand	2. Magenbrennen, Sodbrennen, Magenmunderkrankung	3. Magenschmerzen, Magenkrampf, Magenkrankeiten
Dänemark ...	hjertesygdom hjertebeklemmelse	hjerteklemmelse	mave sygdom mave smerter
Schweden	hjärtefel hjärt angest	hjärtklemning halsbränna	mag spänning
England	oppression of the heart	heart burn	disorder of the stomach
Holland	harts ziekte beklemdkeid van het hart = gemoetsangst	hartepijn harteput, -pit hartespan hartewee hartezeer hartezweer	maagkrampf last van de maag
Rußland	стѣсненіе сердца	изжóта	бóл въ желудкѣ сýдорога желудка
Polen	ucisk serce	zgaga	ból żołądku
Litauen	širdis spaudimas	rêmũ	skilwis spaudimas
Frankreich ...	mal de cœur	ardeur de l'estomac ardeur dans le gosier	astriction de l'estomac

In Spalte 1 sind Namen von Herzerkrankungen teils physiologischer, teils psychischer Art im Sinne von Herzangst usw. verzeichnet, die jedoch nicht volksmedizinischen Charakter tragen; auch in germanischen Ländern bleibt die Wurzel „Herz-“.

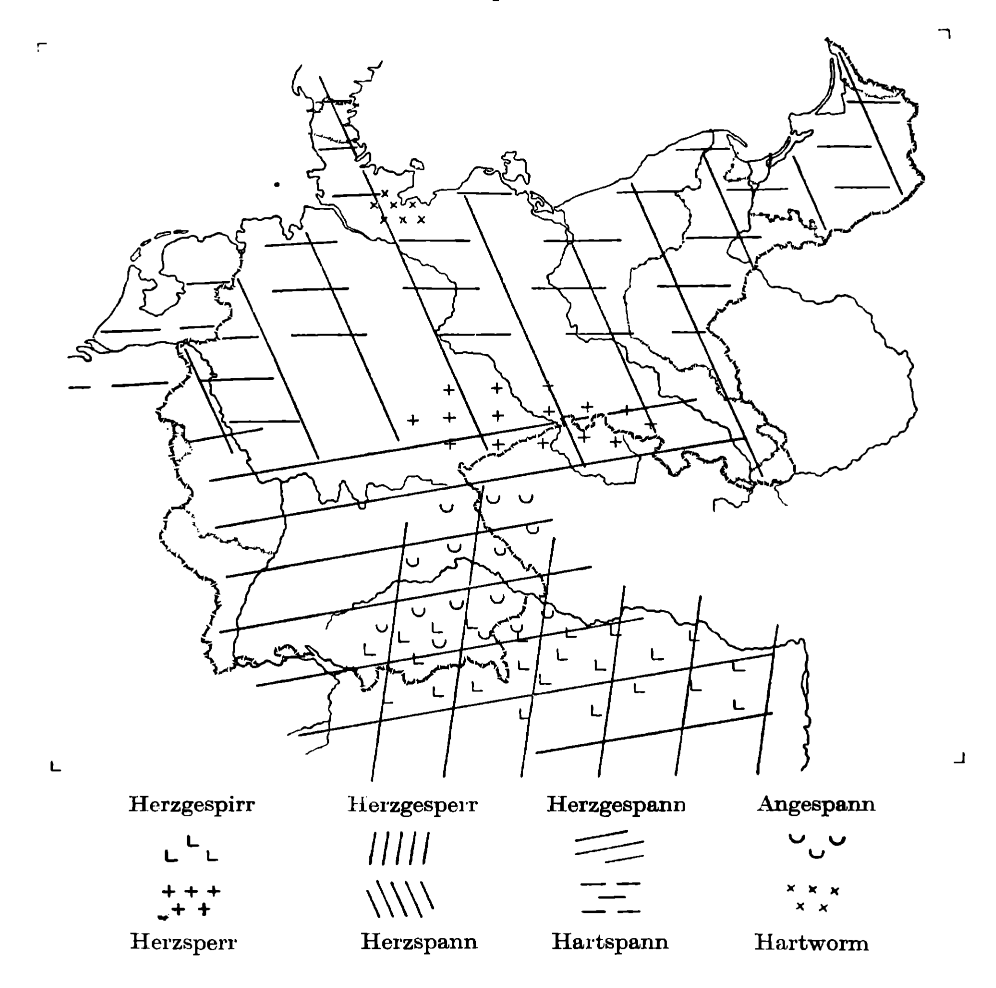
Spalte 2 bringt Bezeichnungen für Sodbrennen usw. mit erstem Bestandteil „Herz-“; die Bedeutung des Ganzen bleibt, auch bei Änderung des zweiten Bestandteils in den jeweiligen germanischen Sprachen. Die nichtgermanischen Bezeichnungen für Sodbrennen usw. sind von anderen Stämmen gebildet, die nichts mit dem Wort „Herz“ zu tun haben.

Die Spalten 2 und 3 zeigen deutlich den Unterschied in sprachlicher wie pathologischer Beziehung; für 3 haben die nichtgermanischen Gruppen wohl dieselbe Entwicklung für Wortbildung und Bedeutung, zeigen aber zu 1 und 2 die gleichbleibenden Unterscheidungen.

Wie nun die Germanen mit dieser Vertauschung in diesem Falle für sich stehen, sind innerhalb des Deutschen im weiteren Sinne (hd., ndd., ndl.) in der Wortform weitere Unterschiede zu treffen.

Die Verbreitung der einzelnen Formen veranschaulicht die Wortgeographie von „Herzspann“.

Eine Interpretation der Karte zeigt, daß Sachsen und Schlesien Übergangsgebiete, Mischgebiete sind, d. h. wir haben in Oberdeutschland -ge-



Formen in Verbindung mit -spirr, -sperr, -spann; Schlesien hat noch -ge-Formen, aber nur mit -spann; Sachsen keine -ge-Form mehr, dagegen jedoch nach der sonst oberdeutschen Bildung mit -sperr; in beiden — Sachsen wie Schlesien — herrscht daneben die „ge"-lose Form „Herzspann".

Das niederdeutsche Gebiet hat „Herzspann", ausschließlich des Niederländischen, das ebenso wie das Gesamtniederdeutsche „Hartspann" hat; beide Formen ohne -ge-!

Die in Grimm, Mythologie 3, 466 Nr. 873 überlieferte Form als „Hertgespann" stellt zumindest einen Einzelfall unter zahllos belegten -gelosen Formen „Herzspann, Hart-, Hertspann" dar, wie auch die Wortgeographie eindeutig zeigt.

Die Wortgeographie fällt in Oberdeutschland und Mitteldeutschland mit der Geographie einer volkstümlichen Diagnose, Magenerkrankung, Sodbrennen usw. zusammen, während für das gesamte niederdeutsche Gebiet noch eine Reihe volkstümlicher Diagnosen zu beachten ist.

Aus dem Wort „hart“ heraus, das nicht mehr substantivisch „Herz“ gefaßt wird, entsteht die adjektivische Bedeutung hart „fest“, im übertragenen Sinn „geschwollen, aufgetrieben“; so laufen denn synonym — im Sinne der Diagnose — neben Hartspann, Herzspann einher: Räwkōken, Räwko, Refko, Räwkau „Rippenkuchen“ (Schleswig-Holstein, oldenburgischer Landesteil Lübeck, Lübeck, beide Mecklenburg); dasselbe im Hannoverschen Wendland als „Rippgeripp“ bezeichnet; in Oberdeutschland, mitunter auch Mitteldeutschland, „Unterwachs, Anwachs“ genannt; als Substantiv in westndd. Mundarten als „Anwassen“, in ostndd. Mundarten bis zur Weichsel in der Verbindung „Ik bün anwussen“ zu finden. Mit Räwko „Unterwachs, Anwachs“ werden rachitische Erkrankungen der Thoraxpartien bezeichnet. In ostndd. Mundarten ist dann leicht eine sprachliche Verbindung von Kolik = Kōlk zu Räwkōl möglich, was dann wieder eine Reihe volkstümlicher Diagnosen von Magenerkrankungen nach sich zieht. Ob Räwko in der ursprünglichen Bedeutung noch verstanden wird, sei dahingestellt.

In Schwaben und Rheinfranken kommt mit „Herzgesperr“ synonym „Altvater“ vor, eine durch Rachitis hervorgerufene Atrophie der Kinder. Tabernaemontanus, Arzneybuch (Neustadt a. d. Haardt 1597) schreibt Theil II, cap. V, § 9, S. 294 D: „. . . dass diese Krankheit / so wir das Hertzgesperr / auch etwa den Altvater nennen / ein Lungensucht unndt mehr eine Art der Schwindsucht / dann eyn Gebrechen dess Hertzens seye / man verstehe es aber wie man wölle / so ist sie sonderlich den Kindern beschwerlich / unndt wo sie die Alten angreifft / so genesen sie selten; dann in summa diese Teutsche Namen deuten die Hectica.“ Im Theil VI, cap. II, S. 696 C belehrt Tabernaemontanus den Leser über die Hectica: „. . . dem schwindenden Fieber; diese Krankheit . . . wird von den Griechen Marasmodes / ein verzehrē / von den Lateinern senectus / das Alter genannt / daher wir es den Altvater / etwa das Hertzgesperr / heißen . . .!“ Wenige Absätze vorher setzt er ganz eindeutig auseinander, daß diese Hectica nichts anderes als Schwindsucht sei. Ganz ähnlicher Ansicht ist Christ. Wirsung in seinem Kräuterbuch (Neustadt 1600) S. 239: „. . . daß dise Kranckheit / so wir das Hertzgesperr auch etwan den Altvater nennend / ein Lungensucht / und mehr ein Art der Schwindsucht / dann Gebrechen dess Hertzens seye.“

Eine weitere Verlagerung der volkstümlichen Diagnose zur Bezeichnung anderer Krankheiten bringt der Wortteil -spann mit sich, auf den sich jetzt ein besonderes Gewicht legt. So wird in niederdeutschen Gebieten unter dem Namen „Hartspann“ — mit adj. hart- — gegen Schulterspann, Leberspann, Brustspann, Halsspann usw. bei nur irgendwelchen Schmerzen in den betreffenden Körpergegenden kuriert, während bei Magenerkrankungen dann oft die hd. Form „Herzspann“ verwendet wird.

Wie sehr der Bestandteil -spann an Gewicht gewinnt, allerdings in einer ganz anderen Auslegung, erkennt man noch aus einer anderen nach volkstümlicher Meinung vorhandenen Krankheitsursache des „Herzspann“. So schreibt Luther in seinen „Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo“ (1518) unter einigen Erklärungen zum ersten Gebot: Non habemus alienos deos . . . .: Alii alium morbum, quem teutonice „das

herczgespannst" vocant, id est pectoris distensionem, quem eo probant argumento, scilicet si mensura a cubito ad cubitum non sit aequalis mensurae a poplite ad collum pueri (W. A. 1, 402).

Wenn man in Schlesien beide Arme in der Tür nach den Türpfosten ausspannt, so bekommt der erste, der dann hindurch geht, Herzspann (Wuttke § 609). Grimm, Mythologie 3, 469 Nr. 949 berichtet: „es ist nicht fein, Becher und Kannen zu überspannen, wer daraus trinkt bekommt Herzspann ebd. S. 435 Nr. 11: „wer aus Krug oder Kanne trinkt, überspanne den Deckel nicht mit der Hand, sonst bekommt der Nachtrinkende das Herzgespann. In Ostpreußen bekommt der, der die Arme in der Tür ausstreckt, das Herzspann selbst." In den letzten vier Fällen ist also Herzspann die Folge eines Verstoßes gegen die gute Sitte. Hier bringt die Übertragung das Ausspannen, Ausstrecken der Arme bzw. das Maß, die Spanne! Wie wenig dies mit einer physiologischen Herzerkrankung zu tun haben kann, ist leicht ersichtlich.

Ziehen wir die Segensformeln gegen Herzspann heran, um Schlüsse für die Verwechslung von Herz mit Magen zu ziehen, so zeigt sich in ihrem Brauchtum eine ganz aus der Praxis heraus entwickelte Methode des Massierens und Streichens, die das durch Erkrankungen des Magenmundes und durch Sodbrennen hervorgerufene Pressen und Drücken in der Magengrube wegbringen soll. Die hauptsächlich in Nord- und Ostdeutschland wiederkehrende Formel: „5 Finger jagen dich . . ., verschwinde unter meiner Hand . . ., Herzspann, ich streiche dich . . ." usw. zeigen dies deutlich; meist ist dazu gesetzt: „dann mit Butter oder Fett in der Herzgrube streichen" oder „längs der Rippen streichen". Auch die den Segen zuweilen beigegebenen Überschriften: „Gegen Herzspann oder Spannleib der Kinder" sind für die volkstümliche Diagnose richtunggebend.

Es steht fest, daß unter den in der Volksmedizin umlaufenden Rezepten und Segen mit dem Siegel „Herzspann" alles andere gemeint ist als das Herz oder irgendeine Erkrankung desselben. Der Artikel „Herzgespann" im Handwörterbuch des Aberglaubens 3, 1814, in dem es heißt: „die Herzbänder, die sich hemmend vor (?) die Rippen gelegt haben, sollen von da weichen", kann nicht überzeugen.

Aufschlußreich sind auch die mittelalterlichen Arzneibücher für die Verwechslung oder Gleichsetzung von Herz mit Magen. Hier wird auf eine dem Herzspann ähnliche oder gleiche Krankheit Bezug genommen, wenn sie auch nicht mit Namen genannt wird, da die mittelalterlichen Mediziner volkstümliche Krankheitsnamen zum großen Teil ablehnen. Arnoldus Doneldey empfiehlt in seinem mnd. Arzneibuch von 1382[1]) unter Nr. 303 einen Trank: „Dyamargareton is gut to deme herten unde dem de da claghen dat eme bite in deme munde des maghen und claghen dat unghemak des herten." In der Düdeschen Arstedie und dem mnd. Bartholomeus[2]) sind insofern Gleichsetzungen von Herz und Magen festzustellen,

[1]) Das Bremer mnd. Arzneibuch des A. Doneldey, herausg. von E. Windler, Neumünster 1932.

[2]) Das Gothaer mnd. Arzneibuch und seine Sippe, herausg. von Sven Norrbom, Hamburg, 1921.

als „wedaghe des maghen“ und „wedaghe des herten“ dieselbe Behandlung erfahren, ähnlich wie bei Doneldey mit seinem Trank Dyamargariton, ein Wasser, in welchem Perlen und Edelsteine zerstoßen wurden. Die Präposition „dia-“ geht in den mittelalterlichen Rezepten meist dem Hauptbestandteil des betreffenden Mittels voran. In der Düdeschen Arstedie heißt es unter Nr. LXXVIII: „Wedder de wedhage des herten nym ruden (Raute) ... unde do daran Karallen to unde eth dat avent und morgen ...“; Nr. LXXXIX: „Wedder wedhage des maghen stot Karallen klene und drink et myt watere ... nuchteren.“ Tabernaemontanus, Arzneybuch S. 280 C empfiehlt gegen Schwachheit des Magens ein „Confekt Diamargariton ... so temperierter Natur ist ... so seyend nachbeschriebener ganz temperiertere Natur: Jacinth / Smaragd / Saphire / Rubin / Perlen / Karallen ...“; S. 295 D nennt er ein „species Diamargariton“ zu demselben Zweck; S. 267 B lobt er ein „Hertzpulver de Gemmis ..., das stärket Hertz und Lungen fest.“

Wichtige Beiträge liefern auch die Kräuterbücher. Bock behandelt in seinem Kräuterbuch (Straßburg 1546) S. XXIIb Lafander und Spica (Lavendula vera und Lavendula spica) und schreibt: „in wein gesotten stillt das magenwee cardiacam oben am Hertzgrüblein.“ Tabernaemontanus, Kreuterbuch (Straßburg 1631) III. Teil S. 640 D empfiehlt Muskatöl, „dieser einer Erbsen groß in das Hertzgrüblein gesalben / stärket den Magen kräfftiglich.“

Als ein beliebtes Mittel, Herzspann zu heilen, gilt in der Volksmedizin ein Aufguß von etwa 10—15 g von Leonurus cardiaca L. auf $^1/_2$ Wasser, so besonders in Ostpreußen; in Westpreußen wird die Wurzel dieser Pflanze in süßer Milch gekocht, um als Brechmittel gegen „Magenkoolk“ und Sodbrennen benutzt zu werden. Hat jemand in Ost- oder Westpreußen Sodbrennen, ist ihm das Herz beseicht! Leonurus cardiaca ist in Preußen unter dem Namen „Herzkraut, Herzspann, Herzspannkraut, Löwenschwanz und Wolfsfuß“, in Oberdeutschland z. B. als Herzgesperr, Herzgespannkraut und Löwenschweif bekannt.

Tabernaemontanus, Kreuterbuch, Teil II, S. 261 handelt auch vom „Hertzgespann = cardiaca“ und schreibt: „es wird das gebrannte Wasser von diesem Kraut sonderlich gebraucht zu den jungen Kindern / wann sie das Hertzgespann haben / also daß ihnen das Hertz stättigs bochet und umb dasselbe geängstigt werden.“ Hieronymus Bock erwähnt es in seinem Kreuterbuch als Leonurus cardiaca nirgends, schreibt jedoch cap. III, S. V von der „Melissa oder Mutterkraut“ (Melissa offic.): „das wild Mutterkraut nennen die Weiber Hertzgespörr unndt Hertzkraut.“ Joh. Chr. Wulff in seiner Flora Borussica (Königsberg u. Leipzig 1765) S. 145 bezeichnet mit Hertzgespann noch den Andorn (Marubium vulgare). Daß diese beiden Pflanzen als Herzgesperr bzw. als Herzgespann bezeichnet werden, ist wohl durch eine Verwechslung mit Leonurus cardiaca. dem richtigen Herzspann, erklärlich; alle drei weisen als Lippenblütler gewisse Ähnlichkeiten auf, den kantigen Stengel, die Blüten in den Blattachseln, die Blätter gegenständig und gesägt, gekerbt. Eine weitere Gleichstellung

dürfte auch daher kommen, daß von allen drei Pflanzen in der Volksmedizin ein Absud gegen Bronchialkatarrh und Magenverschleimung verordnet wird.

Wie die Karte der heutigen Wortgeographie von „Herzspann“ zeigt, laufen in der Hauptsache zwei Namen für ein und dieselbe Krankheit und deren Erscheinungen nebeneinander: „Herzgesperr bzw. Herzsperr oder Herzgespann bzw. Herzspann, Hartspann.“ Für das Mittelalter scheint dies jedoch durchaus nicht der Fall gewesen zu sein. Bocks Kreuterbuch von 1536 kennt den Namen „Herzgespann, Herzspann“ weder als Krankheits- noch als Pflanzenname; beide sind ihm nur als „Herzgespörr“ bekannt. Die mittelalterlichen Arznei- und Kräuterbücher sind darin einheitlich, als sie unter der Zusammensetzung mit -sperr nur eine dem Bronchialkatarrh ähnliche Krankheit sehen, vor allen Dingen starken Husten, möglicherweise schwindsüchtiger Natur, die starke Atrophie zur Folge hat. Das Charakteristische ist aber für die Kräuter- und Arzneibuchschreiber der Husten; die Schwindsucht bleibt für sie eine unerklärliche Begleiterscheinung, zusammengefaßt als Hectica = schwindendes Fieber gefährlichster Art (vgl. die obenerwähnten Stellen aus Tabernaemontanus, Arzneibuch S. 294 D und aus Chr. Wirsung, Kräuterbuch S. 239). So verschreibt Tabernaemontanus, Kreuterbuch Theil I, S. 48a: „dest. Traubenkrautwasser (Artemisia vulgaris?) ... vertreybt den Kindern das schwerlich Athmen / wässert ihnen die Verstopffung der Brust / unnd vertreibt das Hertzgespärr“; desgleichen Theil I, S. 298 D: „Myrrhenkörffelwurtzel - Konservenzucker (anscheinend ist echter Kerbel [Anthriscus cerefolium] gemeint, denn kurz vorher bemerkt er: „darmitt nicht auss Unfürsichtigkeit das gifftig Kraut Schirling mitt eynsammblen vermische, darauf dann großer Unrath entstehen möchte!“ — Kerbel und Schierling sind leicht zu verwechseln) ... dient wider den Husten unndt ist sonderlich dienstlich den jungen Kindern / die mit Röcheln und Hertzgesperr beladen sind“; desgleichen Theil I, S. 137 B: „Pfefferkümmel (Cuminum cyminum) ... zu Pulver gestoßen unndt ... mit Junngfrawenhonig vermischt in Gestalt einer Latwergen / ist eine heilsame Arzeney den Kindern vor den Husten; es dienet die Arzney vor das „Hercheln und Rocheln der jungen Kinder, das man das Hertzgesperr nennet.“ Theil I, S. 151 F: „Fenchelsaft (Foeniculum vulgare) / der geleutert ist / unndt sich gesetzet hat ... ist eine heilsame Arzney vor die Kinder / die das Hertzgesperr haben / unndt einen fast engen Atem.“ Theil I, S. 52 J: „Stabwurz (Artemisia abrotanum) ... unndt solchen Trank morgens unndt abends getrunken / ist eine nützliche Arzney denen / so schwerlich Athem / Keichen und Hertzgesperr haben ...“; S. 55 F: „Stabwurz ... vertreibt Husten und Hertzgesperr.“ Ebenso Bock, Kreuterbuch 1546, S. CXXIXb: Stabwurz oder Gartwurz ... ist eine alte Kunst für das Keichen / denn es reumt die Brust / vertreibt das Hertzgespörr cardiacam unndt den Husten.“ Die Zusammensetzung mit -sperr wird in ihrem Zusammenhang mit Husten und Heiserkeit dadurch klar, daß im gesamten Oberdeutschen „sperren“ = schließen, zumachen, verstopfen steht.

Dieser eindeutigen mittelalterlichen Krankheitsdiagnose steht nun die andere in der Zusammensetzung mit -spann ebenso eindeutig gegenüber. Es handelt sich um solche Krankheiten, die dämonistischen Zug tragen.

Seien es die „Herzspannkrankheiten“, die oben schon als Folge eines Verstoßes gegen die gute Sitte erwähnt werden, sei es der von Luther angeführte Volksglaube, wenn bei einem Kinde das Maß von einem Ellenbogen bis zum andern nicht der Länge von Knie bis Hals entspräche, wobei die zu erläuternden Worte: „non habemus alienos deos“ deutlich für dämonistischen Zug sprechen. Einen weiteren dämonistischen Beleg bringt Luther in seinem Commentarius in epistulam Pauli ad Galatas 1519 (W. A. 2, 504) als Erläuterung zum Galaterbrief 3, 1: „Galatae, quis vos fascinavit (verhext!) .... ego, credo hunc esse morbum infantulorum quem mulierculae nostrae vulgo ‘die elbe seu das herczgespann’ vocant, quo videmus infantes tabescere, macrescere ac misere torqueri, aliquando incessanter clamare et flere.“ Dieses unerklärliche „Hinschwinden, Abmagern und sich krank Abängsten, bisweilen unaufhörlich weinen und schreien“ war im höchsten Maße einem Verhextsein zuzuschreiben, wie auch Höfler, Krankheitsnamenbuch S. 765 vom Herzgespann, dem Altvater (s. o.) verzeichnet, daß diese Krankheit durch einen als altes Männchen vorgestellten elbischen Kobold veranlaßt sei.

Von einem ebenso dämonisch aufzufassenden Herzspann schreibt Bock in seiner Naturgeschichte 3, 448[1]): „die gemeinen Leute in einigen Gegenden des Landes legen es (Leonurus cardiaca) den kleinen Kindern in die Wiege und überreden sich, daß sie dadurch vor der fallenden Sucht und dem Herzgespann bewahrt bleiben, auch ruhig schlafen.“ Nicht anders Tabernaemontanus, Kreuterbuch Theil II, S. 261 G — 262 H; er schreibt unter den Anwendungsmöglichkeiten von Leonurus cardiaca: „es wird dies Wasser / gebrandte von diesem Kraut gebraucht zu den jungen Kindern / wann sie das Hertzgespann haben / also daß ihnen das Hertz stättigs bochet unndt umb dasselbe geängstigt werden.“

So klärt der eindeutige Gebrauch der dämonistischen Krankheitsbezeichnung mit -spann auch noch die ursprüngliche Bedeutung dieses -spann auf; es hat mit „spannen, ausstrecken, dehnen, pressen“ nichts zu tun, sondern es gehört etymologisch zu dem starken Verbum VI ahd. spannan „verlocken, antreiben“, wie wir es noch heute in „Gespenst, abspenstig machen“ haben.

Im Laufe der Jahrhunderte — schon zu Luthers Zeiten — findet eine immer fortschreitende Bedeutungsmischung statt, so daß heute, wie die Dialektgeographie in großen Zügen ergibt, beide Krankheitsnamen unter Außerachtlassen der ursprünglichen Bedeutung synonym einherlaufen.

Königsberg i. Pr.

---

[1]) Friedr. Sam. Bock, Versuch einer wirtschaftl. Naturgesch. vom Königreich Ost- und Westpreußen, Dessau 1782/83.

Kleine Mitteilungen.

Neujahrswünsche aus Budaörs und Umgegend (Ungarn)[1].

Das „Neujahranwünschen“ ist in allen deutschen Gemeinden des Ofner Berglandes üblich. Am Neujahrstage machen sich die Kinder schon frühmorgens auf die Beine, um den Verwandten und Bekannten ihre Glückwünsche darzubringen. Nach dem Hersagen des Wunsches erhalten sie Geld oder Süßigkeiten. Die Kinder der Vorkriegszeit konnten das Neujahr auch „ansingen“. Dieser schöne alte Brauch ist leider überall abgekommen.

Auch die Neujahrssprüche sind vom Zeitgeschmack abhängig. Das Volk unterscheidet „oltkfadrische“ Sprüche, an denen nur noch wenige Gefallen finden, und „schaini“, d. h. neue, die man überall gerne hört. Die kürzeren Reime aus Großmutters Zeiten leben nur im Munde der kleinen Kinder. Die Schulkinder stellen sich fast alljährlich mit einem neuen Wunsch ein.

Was ich hier zusammentrug, gehört zumeist in die erste Kategorie. Viele dieser Glückwunschformeln sind der Vergessenheit preisgegeben. Das Ofner Bergland weist ziemlich einheitliche Formen auf. Kleine Abweichungen, Ausschmückungen, Kürzungen oder Erweiterungen kann man überall verzeichnen. In den angeführten Gemeinden spricht man — ausgenommen Törökbálint — mittelbayrische ua-Mundarten[2].

1.

I wintsch äing ə kliksölichs naichs Joa,
ə peissərəs wiəs oldi woa[3]).

2.

I wintsch, i wintsch, i waas näit woos,
Hintən Oufə sizt ə Hoos,
Kräiəfz in Sok unt kei(p)z mə woos[4]). (Aufgez. am 2. I. 1930.)

---

[1]) Es kommen hier folgende, zu Beginn des 18. Jahrhunderts hauptsächlich durch bayrische Kolonisten neu gegründete Ortschaften in Betracht: Békásmegyer (Krottendorf), Bia, Budafok (Promontor), Budakeszi, Etyek, Pilisborosjenő (Weindorf), Pilisvörösvár, Pomáz, Solymár, Torbágy (Klein-Turwal), Törökbálint (Groß-Turwal), Uröm, Zsámbék. — Zugleich soll auch auf die in Großungarn bisher aufgezeichneten Varianten der Neujahrswünsche verwiesen werden.

[2]) Vgl. H. Schmidt, Die deutschen Mundarten Rumpfungarns, Budapest 1928, S. 21. (Das Deutschtum in Rumpfungarn, herausg. von Jakob Bleyer). — Bei Aufzeichnung der Neujahrssprüche wurde die Lautschrift für deutsche Mundarttexte aus Ungarn verwendet, vgl. E. v. Schwartz, Lautschrift für deutsche Mundarttexte aus Ungarn: DUHbl (= Deutsch-Ungarische Heimatsblätter) 2 (1930), 243ff.

[3]) In allen angeführten Gemeinden.

[4]) Ebenso in: Békásmegyer, Budakeszi, Pilisborosjenő, Pilisvörösvár, Pomáz, Solymár, Torbágy, Törökbálint und Üröm. — Bia, Etyek: ab Zeile 3: untən Peit (Khostn) räint ti Maus, | Kei(p)z mə kschwint ən Pengö raus. — Budafok: nach der letzten Zeile heißt es: Kei(p)z mər ən Krouschn, | Holt i mai Kouschn, | Kei(p)z

3.

I pin ə klaans Pingəl,
Schtöüj mi inz Wingəl,
Wail i niks khaun,
Faung i niks aun[1]). (Aufgez. am 27. IV. 1930.)

4.

I pin ə klaans Eiəsl,
Seiz mi əfs Peiəsl,
Holt mai klaans Handl auf,
Kei(p)z mər ən Pengő trauf[2]). (Aufgez. am 2. III. 1930.)

5.

I pin ə klaanə Khäinich,
Kei(p)z mə näit zu wäinich,
Lousz mi näit sou launk to schteen,
I muəs um ə Häiəsl waiədə keen[3]). (Aufgez. am 21. XII. 1930.)

6.

I wintsch äing ə kliksölichs naichs Joa,
Kriskhindl mit ti krausti Hoa,
Jeesukhind inz Häaz hinain,
Sul äingə Naijoa sain[4]). (Aufgez. am 26. IV. 1931.)

7.

I wintsch äing ə kliksölichs naichs Joa,
ə ksunz Leiəm, ə launks Leiəm
Unt ə Kriskhindl təneiəm.
Klopt sai Jeesus Kristus![5]) (Aufgez. am 13. IV. 1930.)

8.

I wintsch äing ə kliksölichs naichs Joa,
ə ksunz Leiəm, ə launks Leiəm,
Friid unt Ainichkaiət təneiəm
Unt noch täin Touəd ti eewiche Kliksölichkhäiət[6]).
(Aufgez. am 12. X. 1930.)

---

mə zwaa, | Holt is aa, | Kei(p)z mə trai, | Kee-r-i klai. — Transdanubien: Nitsch Mátyás, A dunántúli németség: Szabó Oreszt, Nemzetiségi ismertető könyvtár (Das Deutschtum jenseits der Donau: Nationalitätenbücherei, herausg. von O. Szabó), Budapest 1913, 2, 66. — Eisenstadt: Burgenland 3 (1930), 139. — Oedenburg: Schwarz Frigyes, A soproni német gyermekdal (Das Oedenburger deutsche Kinderlied): NPhD (= Arbeiten zur deutschen Philologie) 7 (Budapest 1913), 96. — Zips: Gréb, Julius, Zipser Volkskunde, Kesmark-Reichenberg 1932, S. 158. — Dobschau: Mráz Gusztáv, A dobsinai német nyelojárás (Die deutsche Mundart von Dobschau): Magyarországi Német Nyelvjárások (Ungarländische Deutsche Mundarten). Heft 7 (Budapest 1909), 127. — Brestowatz (Kom. Torontál): EMU (= Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn) 1 (1887—1889), Sp. 348.

[1]) In der ganzen Umgegend bekannt. In Solymár heißt es nachher: Kräifz in Sok unt kei(p)z mə woos. — Etyek: Z. 3—4: Lousz mi näit launk schteen, | I wüü(l) waidə keen. — Transdanubien: Nitsch a. a. O. S. 66. — Zirc (Kom. Wesprim): Neuhauser Frigyes, A zirci német nyelvjárás hangtana (Lautlehre der deutschen Mundart von Zirc): NPhD 35 (Budapest 1927), 46. — Oedenburg: Schwarz a. a. O. S. 96. — Bei den Hienzen: Zeitschrift für österreichische Volkskunde 6 (1900), Supplementheft 1, 22. — Zips: Gréb a. a. O. S. 158. — Brestowatz: EMU 1 (1887 bis 1889), Sp. 347.

[2]) Ebenso in: Békásmegyer, Pilisborosjenő, Pilisvörösvár, Pomáz, Solymár.

[3]) Ebenso in: Békásmegyer, Budafok, Budakeszi, Etyek, Pilisborosjenő, Pomáz, Torbágy, Törökbálint, Üröm, Zsámbék. — Solymár: Z. 3—4: Kei(p)z mər ə pisl määä, | Khum i əfs Joa wiədə hääə.

[4]) Ebenso in: Budafok, Pilisborosjenő.

[5]/[6]) Beide Sprüche sind mit unbedeutenden Abweichungen in der ganzen

9.

I wintsch ə kliksölichs naichs Joa,
Hint unt vraun ə naichs Toa
In də Mit ə laungi Zaungə,
Tos mə khaun ti Proodwiəscht faungə[1]). (Aufgez. am 13. III. 1931.)

Den Neujahrswünschern, die das Wünschen berufsmäßig treiben und es nur aufs Geld abgesehen haben, wird manchmal die Türe gewiesen. Für solche Häuser hatte man früher auch einen schlechten Wunsch in Bereitschaft, den man aber auch dort hören ließ, wo die Gaben karg bemessen waren:

10.

I wintsch äing ə kliksölichs naichs Joa,
Hint unt vraun ə naichs Toa,
In də Mit ə Lukkə,
To khäinz äingə Noosn äinitrukkə[2]). (Aufgez. am 18. III. 1932.)

11.

I wintsch äing ə kliksölichs naichs Joa,
I wintsch äing ə naichs Hauəs,
Umətum ə Plaunkn,
Waunz mər ən Kuln kei(p)z[2],
Wäari mi petaunkn[3]). (Aufgez. am 8. I. 1931.)

12.

I wintsch äing ə kliksölichs naichs Joa,
Kriskhindl mit ti krausti Hoa,
Launks Leiəm, ksunz Leiəm,
Pai(d)l vul Göö(l)t təneiəm,
ən kuldənən Tisch,
ən pochənən Fisch,
In də Mit ə Klaasl (Khaundl) Wäin,
Sul Hääə unt Frau trauf lustich sain[4]). (Aufgez. am 4. X. 1930.)

13.

Liəwi Lait, lousz äing soogn,
Tə Hommə hot zwöö(l)fi kschloogn.
S oldi Joa is vəkaungə,
S naichi Joa miəsmə aunfaungə.
I wintsch tə Hauəsfrau unt in Hauəshääən
ə kliksölichs naichs Joa,
ə ksunz Leiəm, ə launks Leiəm
Unt ə Kriskhindl təneiəm. (Aufgez. am 13. IV. 1930.)

Umgegend bekannt. — Vaskút (Kom. Bácsbodrog), Szür (Kom. Baranya), Máriakéménd (Kom. Baranya): DUHbl 2 (1930), 32. — Oedenburg: Schwarz S. 97. — Zips: Gréb S. 158.

[1]) Ebenso in: Békásmegyer, Budafok, Pilisvörösvár, Pomáz, Solymár, Torbágy, Törökbálint und Zsámbék.

[2]) Eisenstadt, Oedenburg: Burgenland 4 (1931), 169.

[3]) Ebenso in: Bia, Pomáz, Törökbálint.

[4]) In allen angeführten Gemeinden. — Szigetújfalu (Kom. Pest): Neue Post vom 18. Mai 1920. — Transdanubien: Nitsch S. 64. — Oedenburg: Burgenland 3 (1930), 139. — Deutsch-Proben: Ethnographia 9 (1898), 75. — Deutsch-Litta: Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde 2 (1929), 29. — Kom. Szatmár: Vonház István, A szatmármegyei német nyelvjárás hangtana (Lautlehre der deutschen Mundart vom Komitate Szatmár), Budapest 1908, S. 53. — Zied: Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde 21 (1898), 83. — Groß-Jetscha: Banater deutsche Kulturhefte 5 (1931), Heft 2, 15. — Brestowatz: EMU 1 (1887 bis 1889), Sp. 347.

14.

Miə khumə tohääə
Von ollenkefääə,
Miə wintschn äing olli ə kliksölichs naichs Joa,
ə freeliche Zäid,
Wail Maria in Khinzpeit lait.
Josseefi, Josseefi ziəks Häimməl härauəs,
Unt schnäiət täin Khint ə poə Windl härauəs.
S äaschti is z launk,
S zwaiti is z khuəz,
S tritti is in Paaradais.
(Klopt sai Jeesus Kristus!)[1] (Aufgez. am 21. IX. 1930.)

15.

Miə khumən tohääə
Von ollenkefääə.
Wos wintsch mər in Häən?
In Häən wintsch mər ə rouədi Hoosn,
Toət wou ti Tollə (Tukoo(d)n) trinnə loosn.
Wos wintsch mə täin təneiəm?
Vüü(l) Klik unt ə launks Leiəm.
Wos wintsch mə täin inz Hääz hinain?
S naikepoane Jeesulain.
(Jeiz lous mər in Häən in Äən schteen
Unt woln zuə də Frau hinkeen.)

2. Wos wintsch mə täin tə Frau?
Tə Frau wintsch mər ə kuldəni Haum,
Tos si schteet wiə-r-ə Tuətltaum.
Refrain.

3. Wos wintsch mə täin in Soon?
Täin Soon wintsch mər ə Feiədə in di Haund,
Tosə schräiəpt tuəchs kaunzi Laund.
Refrain.

4. Wos wintsch mə täin tə Touchtə?
Tə Touchtə wintsch mər ə Himlpeit,
Auf unt op mit Naagl pschteikt,
In də Mit in hailingə Käiəst,
Täə si in täin Himl waiəst.
Refrain.

5. Wos wintsch mə täin in Knäicht?
Täin Knäicht wintsch mər ə Paitsch in di Haund,
Tosə knollt tuəchs kaunzi Laund.
Refrain.

---

[1]) Budafok: ab Z. 5: Wou Kout tə Hääə saini zwelf Jingə hot kschpaist. | Äə hot si kschpaist, äə hot si träinkt | Mit sai houchwiədign Sakramäint. | Schainzti Rousn, schainzti Pliə, | S naichi Joa tritt häəfiə. | I schloof kaunz ruik in də Schtüü(l)n, | Tə Äingl weikt mi waunə wüü(l). | Äə schpricht: Schteed auf von äingən Schloof, | S Lai(d)n Jeesu Kristi petrocht! | Klopt sai Jeesus Kristus! — Pilisvörösvár: Z. 5: Wiə Maria s Khindlain petrait; nach der letzten Zeile heißt es: Toət is ain Prindl zərschprungen, | Is olli Lait, zən Nuzn kerunnen. — Törökbálint: ab Z. 5: Wii Maria täis Khindəl peglait. | Si wiklt es ain mit kaunzn Flais | Un schikt täin Äingl in Paaradais. | Paaradais is zerschprungən | Unt olli Mäintschn zən Nuzn zərrunnen. — Zsámbék: ab Z. 8: S aani woa khuəz, | S aundri woa launk, | Sou tos mə täin siəsn Naumə Jessu ainwikln khaun. | In Paradiis is täis Prindl zəschprungən, | Is olli Lait zu Nuzn kerunnen. — Vértesboglár (Kom. Stuhlweißenburg): DUHbl 2 (1930), 35. — Brestowatz: EMU 1 (1887—1889), Sp. 347.

6. Wos wintsch mə täin in Mäintsch?
Täin Mäintsch wintsch mər ə Peiəsn in di Haund,
Tos si khiət tuəchs kaunzi Laund[1]).
Refrain. (Aufgez. am 6. IV. 1931.)

Folgende Neujahrswünsche kennt man in Budaörs nicht:

16.

I wintsch äing ə kliksölichs naichs Joa,
I wintsch ən Khölə Ruəm
Unt əfs Joa zwaa klaani Puəm.
(Olli Joa e Maa(d)l unt ən Puəm.)

Békásmegyer, Pilisborosjenő, Solymár.

17.

ən schainən Kruəs von Himlstroon,
Ich wais haint faunkt sichs naichi Joar aun.
Ich wintsch iənən von Himl ti ainglische Schoa
Unt auch main Voodə unt Muədə ə kliksölichs naichs Joa.

Békásmegyer, 24. IX. 1933.

18.

Als ich haite fruə erwacht,
Hot mərs tə Aingl ə Pootschoft procht,
Aindlich folz mər ain,
Tos hait Naijoa sul sain.
Hed is Kult unt Eedlschtain,
So taat i aich wos pintn ain,
Tos i oowə tos nit hop,
So wintsch i aich zun naichn Joastoog,
Ksunthait unt Zufriidnhait
Unt ti eewiche Kliksölichkhait. Békásmegyer, 24. IX. 1933.

19.

I wintsch iənən ə kliksölichs naichs Joa,
Tos Jeesus Kristus hait ocht Toog olt woa.
Äə lost sich peschnai(d)n
Um sai pittərəs Lai(d)n,
Um sai roosnfoabes Pluət,
Tas khomt unz allen Sində kuət.
Wir wollen alle tankpar sain
Für tas naikepoane Jeesulain.
Tas wintsch ich äing inz Hääz hinain,
Sol äingə naiches Joa sain[2]). Békásmegyer, 27. XII. 1933.

20.

Klik zu wintschn hiə olzumol
Zu tiisn naichn Joa,
Tas ich mich nicht launk vəwail,
Was voə wainichi Toogn
5. In Petlehem zuketroogn.

---

[1]) Ebenso in: Budakeszi, Pomáz, Torbágy, Törökbálint, Üröm. — Pilisvörösvár: Strophe 6: Täin Mäintsch wintsch mər ən pukltn Maun, | Täə si olli Toog zainmol priigln khaun. — Zsámbék: Strophe 6: Täin Mäintsch wintsch mər ə khupfəni Rain | Unt fingətiki Kraml nain. — Güns, Rotenturm (Burgenland), Mogersdorf (Burgenland), Városlőd (Kom. Wesprim), Hőgyész (Kom. Tolna), Duzs (Kom. Tolna), Bátaszék (Kom. Tolna) und im Schildgebirge: DUHbl 1 (1929), 39ff., 86ff. — Kremnitz-Probener Sprachinsel: Das deutsche Volkslied 32 (1931), 131ff. — Brestowatz: EMU 1 (1887—1889), Sp. 246.

[2]) Lánycsók (Kom. Baranya): DUHbl 2 (1930), 34.

In Petlehem in ainən waitn Schtol,
Toət woa Jeesus unt Maria zumol.
Tas klaine Khint woa auch təpai.
Ich wais scho was fiər aines sai.
10. Tas haist mit Naumən Hääə Jeesu Krist,
Täa hait fiər unz peschnitten ist.
Klaich wiəs khumən is əf ti Äatn,
Hot wöln fiər unz Mäintsch wäatn,
Hat vəkoosn sai roosnfoabəs Pluit,
15. Tas khomt unz Mäintschn hiə olzukuit.
Unt täar iəm s wäat zu Häazn fosn,
Täa wäat von Kout nicht vəlosn,
Täa wäat pefrait sain
Von olli Taifln unt höllische Pain.
20. Tas wintsch i iənen vəwoa,
Tas oldi unt tas naichi Joa
Hot Hääə Jeesus Kristus kei(b)m,
Unt noch ten Toot wintsch ich iənən tas eewiche Lei(b)m[1]).

Törökbálint, 6. I. 1934.

Budapest. Eugen von Bonomi.

Das Rothenburger Weberlied[2]).

Die Rothenburger Chronik von Vesner, 1654 (= Handschrift Nr. 770, neue Nummer 420 des Badischen Generallandesarchivs zu Karlsruhe) enthält auf S. 649 bis 654 ein Weberlied. Wir veröffentlichen es in der vorliegenden Rechtschreibung, die wenigen Abkürzungen auflösend und Satzzeichen beifügend. Sie schickt ihm folgende erklärende Einleitung voraus: „Anno Christi 1604 haben die leinenweber allhie zu Rotenburg (a. d. Tauber) eine Zunfft in ihrem handwerk anfahen wollen, da sie denn fast ein ganzes jar darmit vmbgangen vnd biß in die sibenhundert gülden darob verthan vnd verzehret vnd in die schulden hineingerathen sindt, vnd ihnen doch ihr fürschlag, wie sie es gern gewolt, nit fortgangen, lezlich von einer obrigkeit die geldt- vndt thurnstraff außtehen müßen, vnd die fürnembsten im handtwerkh, so meisttheil die schuldt gemacht, daß geloch[3]) haben bezalen müßen, davon ist folgendes liedt gemacht, getruckt vnd gesungen worden."

Das Weberlied, im thon des lindenschmidts[4].

1. Nun höret zu wohl in der still,
waß ich euch jezundt singen will
von vnerhörten dingen.
Ich sing von etlichen webern gut.
Hört zu, was sie begiengen.

2. Zu Rotenburg in der werthen statt,
viel weber es daselbsten hat.
Ein zunft woltens anfangen.
Nun höret hüpsche abentheur,
wies ihnen ist ergangen.

3. Sie waren gar verstendige leuth,
wolten aufrichten zu der zeit
ein zunfft im handtwerck eben;
sie liefen ein rath gewaltig an;
solt ihnen die freyheit geben.

4. Ihr vorgänger war ein dapfer mann.
Er hieß mit namen der Jörg Han;
er bestelt meisterlich die sachen,
viel elen daffet[5]), auff das man
ein fahnen drauß mögt machen,

---

[1]) Bia: nach Z. 15 heißt es: So wintsch ich fiəwoa | ə kliksölichs naichs Joa, | Friid und Ainichkhait, | Noch täin Toot ti eewiche Kliksölichkhait. — Torbágy: DUHbl 2 (1930), 34.

[2]) Die folgende Dichtung wurde bereits vor 25 Jahren in der im Buchhandel nicht erschienenen Vereinszeitschrift „Alt-Rothenburg" abgedruckt.

[3]) = Gelage.

[4]) Erk-Böhme, Liederhort Nr. 246.

[5]) = Taffet, Tuch.

5. Damit daß handtwerk mit gutem rath
könt vmbher ziehen in der statt,
weib vnd kindt must sich freuen,
ein gutes handtwerk richten auff,
gelt haben hin zu leyhen.

6. Deßgleichen weiß ich iezt noch ein,
dem auch nit allzeit schmeckt der wein.
Er heist der Michel Beer.
Der selbig dapfer webersmann
dapt allzeit neben her.

7. Peter Müller der war der dritt,
der viert untr ihnen hielts auch mit;
waren wie hauptleuth schone.
Wolten ein ordtnung richten auf
mit manchem webersmanne.

8. Der viert war Hannß Wägner genant,
der fünfft, der ist auch wolbekant,
mit namen Lenhardt Uhle;
der wolt gar hoch gesehen sein,
saß allzeit auff eim stuhle.

9. Hört, wies ihr ordtnung fiengen an:
Zu einem wirth sie theten gan,
nemblich zum „gülden sternen",
vnd redten ihn gar dapfer an.
Der wirth hett sie nit geren.

10. Die weber sezten sich zu tisch,
lebten all wohl vnd waren frisch
vnd theten dapfer essen.
Der wirth der dacht in seinem sinn:
Ich will euer nicht vergessen.

11. Da sie nun aßen vnd lebten wohl,
da kam der wirth vnd stelt sich voll
vnd thet zu ihnen sprechen:
„Komt her, ihr lieben weber mein,
jezt will ich mit euch rechnen."

12. Der oberst weber hube an,
er heist fürwar der Herr Jörg Han.
Er sprach zum wirth gar eben:
„Wann vnßer ordtnung komt herauß,
wollen wir euch das gelt geben."

13. Der wirth kunt sie außtreiben kaum,
da giengen sie zum weixelbaum[1]).
Der wolt ihn auch nichts borgen.
Ihr zunfft ein schlechten anfang hett,
sie stunden da in sorgen.

14. In dem stundt auf der grose Beer:
„Ihr lieben meister, geht nur her,
wir wollen vnß besinnen."
Alßbaldt stunden die weber auf
vnd giengen da von hinnen.

15. Gar gsch⟨w⟩indt hub wider an der Han:
„Komt, laßt unß gehn zum ‚gülden lamb';
da wollen wir es wagen,
biß vnßer ordtnung komt herauß,
wollen füllen vnsern cragen."

16. Bei dem da lebten sie in sauß,
biß daß ihr ordnung kam heraus
von einem rhat gar eben;
die weil must ihn der gute wirth
essen vndt trinkhen geben.

17. Indem kompt herauß der bescheidt,
daß wer den frembden webern leidt —:
„Geht hin, ihr versoffene gsellen,
vndt geth gleich mit dem stattknecht heim,
thut euch in der herren straff stellen."

18. Peter Müller, der vorgenant,
in Engelland ist er wohlbekant,
ist doch nit kommen hineine;
derselbig wolt die ordtnung han,
oder wolt zu Rotenburg nit seine.

19. Indem huben die weber an
vnd schikten zu eim karrenmann;
must ihnen wein zuführen.
„Dann wir haben vor vnß ein sach,
wir trinken fürwar kein biere."

20. Die weber schlempten vnd dempten schon;
es must ein eigner karrenmann
ihnen den wein zuführen.
Es dorfft kein anderer in der statt
der weber wein anrühren.

21. Der schiller war gering allein;
sie sprachen: „Es muß ein grüner sein
vnd muß vnß eben schmaken."
Ein frembder weber kam dazu;
er must sich gar baldt packen.

22. Der wirth sezt ihn confect auch auff,
den fraßen sie mit löfel rauß.
Das hab ich nie gesehen,
das man den confect mit löfel ist,
das muß ich wahrlich jehen.

23. Vnd sprachen da wohl zu dem wirth:
„Die fremden weber müssen auch mit
bezalen helffen die zeche.
Mein lieber wirth, schreib dapfer an
vnd thu vnß darnach rechen."

24. Der wirth sprach: „Ich hab mich bedacht;
ihr lieben weber, thut gemach,
ich will iezunder wissen,
wenn ihr versaufft ein grose summ,
daß ich nit drumb werd beschissen.

25. Der wein ist warlich zimmlich teuer,
habt ihr ein loses handtwerk heuer,
der flax ist nicht gerathen,
die weiber spinnen heur nit viel,
ihr last mich darnach wathen[2])."

26. „Ey wirth, darffst dafür sorgen nicht;
waß hilfft dich iezundt daß gedicht[3]),
daß du vnß sagst solch mehre[4])?
Schenck du vnß nur fein redlich ein
vnd trag vnß dapfer here!"

[1] Der Name der noch jetzt bestehenden Gastwirtschaft „Zum Weichselbaum".
[2]) = gehen, schreiten. [3]) = Erfindung, Ansinnen. [4]) = Märe.

27. Die weber waren subtiler art,
frölich vnd gescheid zu dieser fart,
sie konten kein bauren schmöken[1]).
Wenn denn ein bauer zu ihnen gieng,
da hubens an zu göken[2]).

28. Gar baldt ein gescheider weber spricht:
‚Die bauren taugen für vns nicht.
Her wirth, thu eilends lauffen
dort hinab, wohl in die apotekh,
thu rauchwerk für vnß kauffen[3])!“

29. Die weber lebten alle wohl,
ihr weib vndt kindt warn auch mit voll;
freuten sich allgemeine,
weil sie ein neue ordnung bekemen
vnd aufrichten beym weine.

30. Noch eines hett ich schier vergessen.
Die weber wolten lerchen essen,
einß auf ein bißen, dergleichen.
Da huben ihre weiber an:
„Von euch wollen wir nicht weichen!“

31. Der wirth hats ihn zur schalkheit than,
hat schwalben für lerchen braten lahn
vnd thets ihnen aufsezen.
Da haben nun die weber gedacht:
An lerchen wollen wir vnß ergötzen.

32. Sie namen die gebraten vögelein
vnd schobens in ihr meuler hinein
vnd theten dapffer trinkhen.
Da hub der eine weber an,
thet seiner frauen winkhen.

33. Sprach: „Wenn sie wolt zu hause gehen,
stück hollendisch Käß sie mit ihr nemm;
zu früh[4]) thet er wohl schmäken.“
Die frau ihrn mann gar wohl verstundt,
ein Stückh thet sie einpackhen.

34. Da nun die weiber heim theten gan,
ein groß stück keeß ein iede nam,
theten sich gar vermessen,
wenn sie zu morgens frühe auffstahn,
so hetten sie zue essen.

35. Darnach huben sie an mit fug:
„Deß keeß ist warlich nicht genug,
wir müssen wein auch haben.“
Sie sprachen da zum guten wirth:
„Acht maß thue vnß auftragen!“

36. Der wirth der dacht in seinem sinn:
Die weiber tragen alles hin,
waß ich in meim hauß habe;
wenn ich einmal mit der kreiden kohm,
wer wirdt mich denn bezahlen?“

37. Nun höret, wie es weiter geschach!
Zu morgens, da der tag anbrach,
kamen sie wieder zusammen.
Da hub sich dann der oberst an,
thet sie freundlich empfangen.

38. In dem fieng an der Michel Beer:
„Herr Wirth, tragt vnß ein suppen her!“
Ein anderer thet baldt sagen:
„Der suppen mag ich warlich nicht,
kalts bratens thu mir hertragen!“

39. In dem hub an der dritte fein:
„Herr wirth, bring mir ein brannten wein,
der sich[5]) fein lustig mache!“
Nun höret hüpsche abentheur,
wie hinaußgieng die sache.

40. In dem hub an der Leonhard Uhl,
der allzeit saß auf einem stuhl:
„Die weil ist mir gar lange,
ihr lieben meister, geth mit mir
wohl hinab gen Detwange[6])!“

41. Der wirth der stundt in sorgen schwer,
dacht: kämen wider mein weber,
ich wolt zue ihnen sprechen:
„Kompt her, wir lustig sein,
vnd wollen zusammen rechnen.“

42. Er schreib wohl mit der kreiden an;
700 gülden theten da stahn,
sechs vnd dreißig darneben.
„Secht, ihr lieben weber mein,
wenn wolt ihr mirs gelt geben?“

43. Daß hat gewehrt ein ganzes jar;
sehet, die büttel kamen dar,
woltn ihrn lohn auch abholen:
„Ey zalt, ihr reydigen weber, auß,
ihr seyt versoffene Knollen[7]).“

44. Nun will ich iezund bleiben lahn.
Ich mögt wohl kennen dießen mann,
der ihn so redlich thet borgen;
ich hoff, sie werden ihn zahlen wohl,
für sie will ich nicht sorgen.

45. Der wirth der ist der redlich mann,
den webern stündt es auch wohl an,
wenn sie ihn theten zahlen
vnd sprechen zu ihm mit grosem danckh:
„Du darffst deinß geldts einmahle.“

46. Wer ist, der vnß dieß liedlein sang?
Er ist fürwahr ein webersmann,
er hat's so frey gesungen;
zu Augspurg, in der werthen statt,
hats ihm gar wohl gelungen.

[1]) = riechen, leiden.
[2]) = krächzen, spektakeln.
[3]) Am Rand: „ 4thaler rauchkerzlein, agstein, weyrauch, bisam.“
[4]) = morgens.
[5]) darübergesetzt: „mich“.
[6]) Dettwangen, Dorf bei Rothenburg.
[7]) = grober Mensch.

47. Gehabt euch wohl, ihr weber mein.
Wenn ihr bekomt 700 gülden fein,
thuts eurem wirth heimtragen
vndt sprecht zu ihm mit grosem danckh:
„Iezt wollen wir dich bezahlen.“

48. Also gehets nun in der welt,
die weber haben iezt kein gelt,
daß sie den wirth bezahlen.
Ich willß den wirth versorgen lan,
er wirdt sie wohl verklagen.

49. Welchs denn der wirth auch hat getan
vndt hat die weber klaget an
von wegen der großen summen,
die sie bey ihm verzehret han,
welches ihr habt vernommen.

50. Darauf ist alßbald erfolgt der bscheid:
„Ihr weber, zalt den wirth beyzeit
vnd thut ihn zufrieden stellen,
habt ihr das gelt bey ihm verzehrt!
Ihr seyt versoffene gesellen!“

51. Deß erschraken die weber sehr
vnd sprachen: „Das wer auch vnßer begehr,
der wirth solt nochmals rechnen,
denn er zu viel geschrieben an
ander leuth in ihre zechen.“

52. Da solchs der Wirth von webern hört,
gar bald er sich zu ihnen kehrt
vndt thet zu ihnen sprechen:
„Mich wundert, daß ihr daß begehrt,
daß ich nochmal soll rechen,

53. Vndt secht mich für ein solchen an,
alß wenn ich euch hett vnrecht than
vnd euch vmbs gelt beschissen.
So sag ich euch nun frey herauß,
vnd solt daß darbey wissen,

54. daß ich [euch] will verklagen than,
eim erbarn rhat solchs zeigen an
vnd dabey auch anhören,
ob ich wider mit euch rechen soll,
wie ihr von mir begehret.“

55. Welchs dann der wirth auch hat gethan,
die weber wider klaget an,
welchs ihnen bracht kein frommen,
da sie ein rath vbel gefaren an,
sie solten nicht wider kommen,

56. sondern (sie) sollen gedenken dabey,
daß eines raths befellich sey,
den wirth zahlen kurtzumbe,
damit der gute redlich wirth
nicht widerumb zu klagen komme.

57. Vnd da sie daß nit werden than,
sollns in der herren strafe gan
vnd nit herauß von dannen,
so lang biß das der gute wirth
daß gelt von ihn empfangen.

58. Die weber erschraken wider sehr
vnd warn betrübt ie länger und mehr,
vnd war ihn dabey bange.
Sie dachten also hin vnd her,
wie sie gnad mögten erlangen.

59. Sie stunden da in grosen sorgen,
der Wirth wolt ihn nit lenger borgen.
„Waß wollen wir dann drauß machen?
Wir wollen beten ein erbarn rhat,
daß er helff auß der sachen.“

60. Sie baten einen rhat in gemein,
daß er wolt gnädig sehen drein,
daß sie das gelt nit gar dörften zahlen;
denn es stundt ihr verderben drauff,
köntens in vermögen nit haben.

61. Alß ward vom rath beschlossen eben,
waß ein jeder weber solt geben
an der summ, so sie theten machen.
Nun hört eben fleißig zu
vnd merket auff die sachen!

62. Zum ersten, daß der Georg Han,
derselb fürnembste webermann,
must einhundert gülden geben,
deßgleichen auch Hanß Wegner gut
ein hundert gülden daneben.

63. Fünf vnd sibenzig gülden in gemein
must Michel Beer geben allein;
desgleichen ohn alle gnaden
fünfvndfünfzig gülden Peter Müller gut,
welchs ihm kam zu grosem schaden.

64. Leonhardt Uhl in der ordnung der fünft,
welcher allzeit war in der zunfft,
must 40 gülden auch geben,
welches ihn hat betrübet sehr
vnd schier bracht umb daß leben.

65. Noch einß, daß hett ich schir vergessen,
Hans Müller von wolfskreut[1]) hochversessen,
derselbig webersmanne,
er hat den webstuhl gerichtet zu,
darauff daß meisterstückh gewirkt werden
schone.

66. Aber er hats nit recht bedacht,
daß er den stul so baldt hat gmacht,
hett noch länger können beiten[2]),
biß ihr ordnung wer kommen rauß,
werß erst gewest die rechte zeite.

67. Drumb hat er sich auch müssen strafen lan,
einhundert gülden müssen geben than,
welchs ihn denn sehr thet reuen.
Darumb er sich auch dießer straff
nit gar wohl kan verzeyhen.

68. Darnach wardt von eim rath erkant:
all weber in der statt vnd auf dem land
daß übrig solten zahlen;
welches auch die armen weber guth
erfahren haben mit schaden.

[1]) Wolfskreut, Dorf bei Rothenburg.
[2]) Mhd. bîten = warten.

69. Jezt will ich nun kürzlich beschlißen!
Ob gemelte weber waren beflissen
vnd lagen fleißig beym weine,
sie dachten nicht einmal daran,
daß er must zahlet seine.

70. Sie haben es nit wohl bedacht
vnd ihnen also die rechnung gmacht,
die frembden weber müssen zalen
mit, ob sie nit dabey geweßen
vnd mit getrunken haben.

71. Aber es hat ihn gefehlet weit,
weil sie haben gesoffen auf ander leuth;
ist ihn doch nicht gerathen,
welchs dann die lieben weber gut
erfahren han mit der thate.

72. Jezt hört mein weberliedlein auff.
Ein anders handtwerk sehe drauff,
daß es nit also falle
in solche grose schuldt hinein;
es ist ein schandt vor allen.

Mannheim. Otto Heilig.

Das Sternbild der Harke oder des Rechens.

In meiner vorigen Studie (oben 3, 156f.) wurde gezeigt, daß verschiedentlich in Europa, und zwar in „rheinischen Gegenden", im französischen Sprachgebiet und in Portugal, die drei Gürtelsterne des Orion, kombiniert mit Rigel, als Harke oder Rechen aufgefaßt werden; δ—ε—ζ Orionis sind hierbei der die Zinken tragende Balken, ε—β (Rigel) der Stiel des Erntegeräts; in Estland und nur hier wird außerdem die Verbindung der Sterne $\varkappa$—α—γ Orionis als Dreschflegel zugefügt[1]). Die bisherige Kasuistik soll nun durch neue Angaben erweitert werden.

Hessen: „Reche, masc., rastrum, heißt vielerwärts in volkstümlichem Leben das Sternbild des Orions"[2]); die Astrothese ist natürlich zu beschränken. Genaueres verdanken wir Luise Berthold.

In Nassau, schreibt sie, und zwar im Dillkreis, im Ober- und Unterwesterwaldkreis und im Oberlahnkreis, wie bis jetzt nachgewiesen[3]), gibt es ein Sternbild „Der Reche", „Reache" usw., d. i. „Rechen"; in Ballersbach (Dillkreis) heißt es „schepper Rechen" (auf Hochdeutsch also „schiefer Rechen"). Astrothetisch wird folgendes zugefügt: „Zum Teil geht diese Benennung nicht auf das ganze Sternbild [des Orion] mit den beiden Seitensternen, sondern nur auf die drei glänzenden Mittelsterne, den sogenannten Jakobsstab." Es ist nun keine Frage, daß zunächst die drei Gürtelsterne den die Zinken tragenden Balken des Rechens darstellen; beginnen wir mit dem Ballersbacher Namen „schiefer Rechen", so kommt für einen solchen als Stiel nur das sogenannte „Schwert" des Orion in Frage, dessen Sterne in Verlängerung ja schiefwinklig auf die gerade Reihe der Gürtelsterne treffen (vgl. 3, 159, Abb. 4). Es geht hieraus hervor, daß der nassauische „schiefe" Rechen eben kein normales Erntegerät ist, sondern eins, dessen Stiel bei der Arbeit wackelig wurde und nun schief zur Achse des Zinkenbalkens steht. Welche Sternverbindung für den nicht spezialisierten, einfachen „Rechen" der Nassauer den Stiel bildet, ist ebenfalls nicht mitgeteilt; vermutlich β—ε, eine Linie, welche ja fast genau im rechten Winkel die Mitte von δ—ε—ζ trifft, womit also trefflich die beiden Achsen jenes Erntegeräts wiedergegeben werden.

Der „schiefe Rechen" der Ballersbacher ist nun anscheinend identisch mit

---

[1]) Bei Bozen gelten die Gürtelsterne ebenfalls als der die Zähne tragende Balken, der Stiel jedoch wird durch die Schwertsterne gebildet, deren Verlängerung nicht die Mitte des Zinkenstückes, sondern eine Stelle zwischen Mitte und dem Ende trifft, was dem sonderbaren Werkzeuge (oben 3, 159, Abb. 2) vorzüglich entspricht, welches dort im Gebrauch ist. Die dazugehörige Sichel wird nicht etwa durch den einer solchen gar nicht ähnlichen Plejadenhaufen dargestellt, sondern durch die Linienverbindung der Sterne β—γ—α Orionis; vgl. oben 3, 159, Abb. 3 und 4.

[2]) Vilmar, Idiotikon von Hessen ... Nachträge von Hermann von Pfister (Marburg 1886) S. 230.

[3]) Berthold, Vom Bauernhimmel. Nassauische Blätter 6 (Niederlahnstein 1926), 17.

der „krummen Harke“ der Leute in Baltrum (Ostfriesland)[1]); leider fehlen nähere Angaben über das Sternbild (bezüglich der Worte Harke und Rechen sei daran erinnert, vgl. oben 3, 157, Anm. 1, daß ersteres dem Norden unseres Sprachgebietes eigen ist).

Westlich von Hessen kommen wir zu den „rheinischen Gegenden“, wo nach Grimm[2]) ohne weitere Quellenangabe der „Orion“ Rechen (rastrum) heißt; Grimms Stelle hatten wir bereits oben 3, 157 angegeben.

Für Luxemburg ist der Nachweis neu: „R'ech“ bedeutet hier ebenfalls u. a. das „Sternbild Orion“[3]).

Für das nordfranzösische Sprachgebiet wurden oben 3, 157 eine Anzahl Belege geliefert, für das südfranzösische bringt solche Volpati[4]). Der gleiche Gelehrte gibt aber vor allem zahlreiche italienische Fundstellen mit den betreffenden mundartlichen Abwandelungen von ital. rastrello.

Das Vorkommen des Sternbildnamens Harke oder Rechen bei den slawischen Völkern war mir bisher nicht bekannt; nun meldete ihn aber Stoïan als „grabli“ für das südliche Rußland, d. h. Poltawa, Podolien und Bessarabien[5]). Seine Angabe, es sei damit der Orion gemeint, hat man natürlich auf die Gürtelsterne (= Zinkenbalken) + ε—Rigel (= Stiel) zu beschränken.

Berlin-Lichterfelde. Robert Lehmann-Nitsche.

Stetit puella rufa tunica.

In seinem Buche „Primitive Gemeinschaftskultur“ (S. 138ff.) hat Hans Naumann den meines Erachtens zutreffenden hübschen Nachweis gebracht, daß die erste Strophe des bekannten Vagantenliedes

> Stetit puella
> rufa tunica;
> si quis eam tetigit,
> tunica crepuit. Eia.

die lateinische Wiedergabe eines deutschen Volksrätsels ist, das vielleicht, wie ich meinen möchte, mit den folgenden Strophen nichts zu tun hat und nur des gleichen Anfangs wegen hierher gesetzt ist.

Die Auflösung dieses deutschen Rätsels ist Hagebutte, was Naumann S. 245 mit Unrecht abweist. Das zeigt klar eine Stelle aus Hugo von Trimbergs Renner, die ihm und anderen entgangen ist. Es heißt dort (ed. Ehrismann 1, 82, 1973ff.):

---

[1]) Kuhn u. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche (Leipzig 1848) S. 457 § 423.

[2]) Deutsche Mythologie[4] 2 (Berlin 1876), 606.

[3]) Wörterbuch der luxemburgischen Mundart (Luxemburg 1906) S. 352.

[4]) Volpati, Nomi romanzi degli astri Sirio, Orione, le Pleiadi e le Iadi. Zeitschrift für romanische Philologie 52 (1932), 172, 184—185. — Verf. meint natürlich auch, daß der Zinkenbalken durch eine weitere Sternverbindung einen Stiel bekommen müsse (S. 172), und schlägt dafür die Verbindung des mittleren Gürtelsternes ε mit Rigel sive β oder — nun aber in Klammern, also erst an zweiter Stelle — mit Betelgeuze sive α Orionis vor. Da $\beta-\varepsilon$ fast senkrecht zu $\delta-\varepsilon-\zeta$ steht, $\alpha-\varepsilon$ dagegen schief, fällt die zweite Annahme für einen normalen Rechen ohne weiteres fort. Für den vorhin besprochenen „schiefen“ Rechen möchte ich aber deswegen die Ensissterne als Stiel in Anspruch nehmen, weil sie zum Gürtel in viel engerer, viel auffälligerer Beziehung stehen als der isolierte Stern Betelgeuze.

[5]) L'ensemble des connaissances astronomiques des paysans russes. Bulletin de la Société Astronomique de France 23 (1909), 506.

Die rîchen wöllen, daȥ man si flêhe.
Ze einer hiefen sprach ein slêhe:
'Frouwe in dem rôten röckelîn,
Lât uns armen bî iu sîn!
Gedenket, von wem ir sît geborn:
Unser muoter was ouch ein dorn.
Vor wârt ir grüene, nu sît ir rôt,
Doch hât uns der selbe got
Gemachet, der iuch hie wahsen hieȥ
Und uns der erden ein teil ouch lieȥ.
Sî wir arm, hat ir vil kern,
Dennoch stên wir bî iu gern,
Die wîle uns got der erden gan.
Uns suochet ofte wîp und man
Und sîn an manigen steten wert,
Dâ iurre kerne nieman gert.'

Es ist ganz klar, daß auch hier die gleiche Anschauung und Benennung der Hagebutte sich zeigt wie in der Rätselstrophe der Vagantenlyrik. Das Auftreten um die Wende des 13./14. Jahrhunderts gibt ein erwünschtes Mittelglied zwischen dem lateinischen Verschen des 12. Jahrhunderts und den Fassungen des modernen Volksrätsels.

Freiburg i. Br. John Meier.

Der Teufel im Herrenturm zu Säben.

Ein Beitrag zum Teufelsglauben des 17. Jahrhunderts.

Noch waren die Benediktinerinnen nicht zehn Jahre im Besitze ihres neuen Klosters „Zum heiligen Kreuz“ auf dem Berge Säben bei Klausen am Eisack[1]), als sie einen Vorfall erlebten, der sie bei ihrer Weltabgeschlossenheit in argen Schrecken und in besondere Verzagtheit versetzte. Es war im März 1694. Als Kaplan der Nonnen wirkte damals (von 1692 bis 1705) der Lambacher Benediktiner P. Roman Weichlin († am 8. September 1706 als Pfarrer zu Maria Heid in Ungarn), ein tüchtiger Tondichter, der nicht bloß als Instruktor und Komponist für die Kirchen- und Hausmusik von Säben Hervorragendes leistete und das Kloster mit vielen Musikalien bedachte, sondern auch manches bedeutsame Werk für das Hochstift Brixen und die Augustiner Chorherren von Neustift schuf und auswärts in den Druck brachte. In seine Hände legte am 14. März 1694 die Chorfrau Maria Beatrix Vellnstainerin die Ordensgelübde ab. Der Stiftskaplan hielt hierbei eine andächtige Ansprache und mittags um 12 Uhr das Fastenexempel, desgleichen am 21. März, am Feste des Ordensstifters, in Gegenwart des Brixner Fürstbischofs Joh. Franz Graf Khuen, ein Loblied auf den hl. Benediktus.

Der geistliche Fürst fand sich nach vollendeter Tafel und „einiger Passion-Exhibition“[2]) bereit, das Kloster selber zu verlassen, seine Zimmer im abseits ge-

[1]) Der Heimatforscher der Stadt Klausen, Frühmesser Anselm Pernthaler, veröffentlichte in den Zeitschriften „Forschungen u. Mitteilungen zur Geschichte Tirols u. Vorarlbergs“ (Jg. 2. 1905) und „Der Schlern“ (Jg. 2, 3, 8. 1921, 1922, 1927) etliche geschichtliche Aufsätze über die Entstehung und Entfaltung des Frauenklosters Säben. Die dortige Chorfrau Ildefonsa Frick gab vor etlichen Jahren eine kurze Geschichte und Beschreibung des Stiftes und der Kirchen von Säben im Selbstverlage der Abtei heraus. Ein Ansichtsalbum gewährt außerdem Einblick in das Innere der jetzigen Baulichkeiten. Das Erlebnis des unbekannten Soldaten von Säben in den Freiheitskämpfen Tirols vom Jahre 1809 schilderte Chorfrau Ildefonsa Frick im Maiheft 1933 der Zeitschrift „Deutsche Welt“. Vgl. auch A. Sterzinger, Der Fremdling auf Säben, „Tiroler Anzeiger“ vom 23. Dezember 1933, S. 19/20.

[2]) In welcher Art die Darstellung des Leidens Christi, die den Säbnerinnen durch die großen Karfreitagsprozessionen der Klausner bis herauf zur Wallfahrtskirche (vgl. A. Pernthaler, Passionsdarstellungen in Klausen, Forsch. u. Mitt. z. Gesch. Tirols u. Vorarlbergs 2, 1905) nahegebracht war, im Kloster durchgeführt wurde, läßt sich aus Archivalien nicht mehr feststellen, weil die der Abtei während der Aufhebung des Klosters unter der bayerischen Zwischenherrschaft zum guten Teile zugrunde gingen. Jedoch ist aus den noch erhaltenen Stücken zu entnehmen,

legenen Herrenturm[1]) neben der Wallfahrtskirche aufzusuchen und sich in einer gnädigen Ansprache mit anderen hohen Festgästen zu unterhalten. Hierbei fragte ihn der Spiritual der Chorfrauen, was mit dem unbekannten und unfreiwilligen Gast anzufangen sei, der im Keller dieses Turmes verwahrt werde. Nach dem Chronisten der Abtei war es niemand anderes als der leidige Satan selber oder ein höllisches Zauberwerk in seinem Gespinst.

Diesen unheimlichen Gast hatte P. Roman tags zuvor von einem armseligen Sünder, der anläßlich des Jubelfestes zu ihm gekommen war, in der Beichte ausgeliefert erhalten. Er war in einer gläsernen Flasche verwahrt, die beiläufig ein Maß faßte[2]). Darin sah man einen abscheulich zottigen Bock mit Hörnern mitten auf dem Kopfe. Dem Augenschein nach ging daraus ein goldiger Stamm hervor, der, wie der Sünder bekannte, über das Glas hinausgewachsen sei. Daraufhin habe er den Auswuchs abschneiden und für das beste Gold verkaufen können. So habe er jede Nacht doppelt so viel Geld erhalten, als er jenem Bock beigelegt hatte. Diesen aber habe er von einem unbekannten Manne angekauft, der ihm freilich hierbei bedeutete, es werde schließlich um seine Seele geschehen sein. In der Folge erwachte in dem Sünder die Furcht; denn er fand mit seinem Gelde weder Glück noch Segen, sondern geriet mit seinen Nachbarn und auch mit seiner eigenen Familie in Zank und Streit, so daß er jetzt, zu dieser Gnadenzeit, sich zu allem bereit finde, um in der anderen Welt seiner Seele Seligkeit zu erlangen.

Der geistliche Herr beruhigte den Sünder nach Möglichkeit und verhalf ihm in seinem Zimmer zu einer ernstlichen Generalbeichte. Mit großer Andacht verrichtete der Bußfertige alles, was ihm aufgetragen wurde. Er versprach, den leidigen Gast so bald als möglich herbeizubringen. Jedoch wurde es ihm wider Erwarten schwer, ja fast unmöglich gemacht, dieses höllische Ziefer zum Beichtvater den steilen Säbener Berg heraufzubringen. Er schwitzte dabei am ganzen Leib und litt derart an Atemnot, daß er schließlich einer Leiche glich. Der gute Pater versah ihn denn sogleich mit einem Benediktuspfennig und sprach ihm zu, er solle seine größte Hoff-

daß neben einer besonderen Musikpflege auch das Theater in der Klausur der Chorfrauen bestellt wurde. So haben die Nonnen z. B. bei einem Besuche des Fürstbischofs von Brixen im Jahre 1693 „unter währender Tafel Musik gemacht und hernach auf dem obersten Dormitorium ein Drama ‚Corinda' exhibiert, worüber ein gnädigster Fürst sattsames Contento getragen". Bruchstücke dieses Schwankes erhielten sich, desgleichen eine vollständige „Comedi von heilligen Alexio", Auszüge und Bruchstücke von Spielen der hl. Itha von Toggenburg, des ägyptischen Josefs und seiner Brüder usw. Im Rahmen einer Geschichte des Klosterdramas in Tirol will ich darauf näher eingehen.

[1]) Der Herrenturm von Säben, benannt nach den geistlichen Herren, die darin wohnten, war ursprünglich ein Teil der Befestigungswerke der bischöflichen Burg am Abhang des Säbner Berges gewesen und hat sich erhalten; er dient heute als Wohnung des Mesners der (nicht zur Abtei gehörigen) Liebfrauenkirche. Es ist ein fester viereckiger Mauerturm inmitten der Wehrmauer, die sich bis zum Kloster hinaufzieht, mit kleinen Viereckfenstern. Der Turm steht außerhalb der Klausur der Abtei.

[2]) Als der erste große Bekämpfer der Hexenprozesse, der Innsbrucker Jesuit Adam Tanner, am 25. Mai 1632 in dem kleinen Dorfe Unken starb und unter den wenigen Habseligkeiten, die er hinterließ, ein Vergrößerungsglas zum Vorschein kam, in dem eine Mücke eingeschlossen war, stieg in den Dorfbewohnern der Verdacht auf, dieses große, häßliche, behaarte Tier mit Schnauze und langen Klauen in dem kleinen Gefäße sei nichts anderes als der Teufel, ein sogenannter Glasteufel, und der Verstorbene ein Zauberer. Der Ortspfarrer mußte alles aufwenden, um die aufgebrachten Leute zu beschwichtigen und die Leiche des Verstorbenen in der Kirche neben dem Altar friedlich beisetzen zu können. (Vgl. Frz. X. Kropf S. J., Historia Provinciae Societatis Jesu Germaniae Superioris, Pars quinta, Aug. Vind. 1754.)

nung nach Gott auf den hochwürdigen Vater Benediktus setzen. Nach wiederholten Beichten und geistlichen Ermahnungen verloren sich die Gespenster, die den armen Sünder Tag und Nacht geplagt hatten, als wollten brüllende Löwen und andere Tiere ihn verschlucken.

Den leidigen Gast aber hatte der Herr Beichtvater mit einem Benediktuspfennig umhangen und, wie gemeldet, in den Keller seiner Turmwohnung versperrt, bis er einen gnädigsten Bescheid vom Fürstbischof erhalte, was er damit anfangen sollte. In der Nacht vor dem Feste des Ordensgründers habe der Gefangene im Keller gewütet. Allerhand Schläge wurden vernommen, wie wenn ein Ungut den Turm zerstören wollte. Die geistlichen Inwohner erkannten aber wohl, woher dieser Lärm komme, vertrauten auf Gott und seinen hl. Benediktus und fürchteten sich weiter nicht.

Der Fürstbischof von Brixen wünschte auf solchen Bericht hin das höllische Ungeziefer selbst zu sehen. Weil aber unter seinen Festgästen sich auch Frauen befanden, befahl er, diesen Gast, der vom Feuer gekommen sei, ehestens durch geweihtes Feuer den Höllischen zurückzuschicken.

Das geschah denn auch am folgenden Tage. Die Benediktiner P. Roman und Fr. Franz und andere Herren machten hinter dem Torgelhof des Klosters, unterhalb Pardell, an einer unfruchtbaren Stelle ein Feuer an, weihten es, warfen alles darein und ließen es in Rauch aufgehen. Was vordem Gold geschienen, wurde in Blei verkehrt oder sah wenigstens danach aus. Bei dieser Verbrennung geschah weder ein Unglück noch ein Zeichen, außer was schon der Fürstbischof vorausgesagt und der hl. Geist den Stiftskaplan hatte erkennen lassen, daß der leidige Seelenfeind diese Schmach rächen werde; man solle daher in allem wohl achtgeben.

Es fielen denn auch bald Hochwetter ein, die den Berg Säben besonders umstürmten und umtobten, wodurch augenscheinlich wurde, daß die höllische Rache vielfältig ausgebrochen sei. Der Herr Beichtvater ließ daher an allen Tagen vom dritten Sonntag nach Ostern bis Maria Geburt das Evangelium des hl. Johannes nach der hl. Messe oder dem Amte öffentlich singen, das Allerheiligste aussetzen und die gewöhnlichen Bittgebete nach dem kleinen brixnerischen Sacerdotale folgen sowie den Segen nach allen vier Weltrichtungen erteilen.

So geschehen, aufgezeichnet von dem geistlichen Vater der Chorfrauenabtei Säben im Jahre des Heils 1694 und hier nur mit vielen Kürzungen wiedererzählt.

Als nun die Unwetter im Juni neuerdings das Kloster und die Kirchen auf dem geheiligten Berge Säben bedrohten, gab am 1. Juni der Herr Spiritual dazu noch selber den Segen mit dem Hochwürdigsten nach dem brixnerischen Rituale. Die Unwetter wollten jedoch nicht weichen; so segnete denn der Herr Kaplan unter freiem Himmel mit dem Kruzifix, während die Frau Priorin, die übrigen Nonnen und die weltlichen Kostfräulein[1]) in der Kirche dem Segen beiwohnten. Wie nun der Beichtvater den Benediktinerfrater Franz bat, das Licht höher zu heben, damit er das Rituale besser sehe, da erfolgte ein so entsetzlicher Blitz und Donnerstreich, daß die Kugel mitten zwischen beiden hindurchfuhr und sie gleich anderen durch den Dunst und die Wucht zu Boden geworfen wurden, so daß man vermeinte, ihr letztes Lebensstündlein sei angebrochen. Der Herr Kaplan lag etliche Vaterunser lang ohne Bewußtsein am Boden, empfand sodann große Schmerzen an den Füßen und, obgleich er sich nicht zu erheben vermochte, ermahnte er doch alle mit heller Stimme zur Erweckung von Reu und Leid, von Lieb und Vertrauen zu Gott; denn er sehe ein, daß dieses grobe Wetter allein vom bösen Feind angefacht worden sei, da die Wolken fast ganz vor der Kirchentüre stockfinster gestanden seien und der Donnerschlag nach Pulver, Schwefel und Pech gerochen habe. Die Hilfe Gottes und seiner lieben

[1]) Zeitweilig beherbergten die Chorfrauen auf Säben auch „Kostfräulein" (= Zöglinge) in ihrem Kloster, meist Mädchen aus adeligen und gebildeten Familien Tirols, die schon in frühester Jugend nach Säben kamen und dort verblieben, bis sie verheiratet wurden, wofern sie nicht den Schleier aus der Hand der Äbtissin annahmen.

Heiligen sei aber dadurch augenscheinlich geworden, daß der Donnerstreich etliche Balken des Langhauses der Kirche abgeschält habe, als wären Zimmerleute am Werke gewesen. Darum sei Gott ewiger Dank! Außerdem wurde aus der Kirchentüre ein großes Stück gerade dort herausgeschlagen, wo die Klosterfrauen standen, ohne daß auch nur eine Verletzungen erlitt.

Den anderen Tag schienen die großen „Preis“ (= Ziegel) des oberen Kirchenschuppens nur noch an einem Faden zu hängen. Zwei oder drei fielen auch herab, trotzdem ging kein Menschenleben verloren. Die Betroffenen klagten nur über Schmerzen am Leib und besonders an den Füßen. Dafür, daß das Kloster so glimpflich davongekommen war, gelobte der Konvent auf ewig, den betreffenden Tag alljährlich mit dem Empfang der hl. Sakramente zu begehen, ein Bild des hl. Barnabas als des Tagespatrons anzuschaffen und vor ihm eine Andacht zu verrichten.

Der höllische Wüterich gab jedoch noch nicht bei, sondern suchte mit Feuer und Hagel das Frauenstift zu treffen. Acht Tage nach jenem Unwetter kam ein neues über Säben, und ein neuer Donnerstreich traf den Turm, als wenn die große Karthaune losgebrannt worden wäre. Es stank nach lauter Schwefel und Pulver, Haaren und Pech. Aber kein Feuer brach aus, nur etliche große Quaderstücke fielen herab, richteten großen Materialschaden an und zerfetzten etliche Bücher. Darauf setzte ein erschrecklicher Platzregen ein. Der Herr Kaplan erteilte infolgedessen den Segen mit dem hochwürdigen Gut, glaubte nun aber, das Kloster unmöglich von diesen Heimsuchungen befreien zu können, und eilte alsbald zum Fürstbischof, um sich dort Rat zu holen. Der Kapuzinerguardian, P. Wolfgang Hofbichler, schlug vor, an allen vier Ecken des ummauerten Klosters große Wetterkreuze aufzurichten, was dem Fürstbischof wohlgefiel, und weihte sie auch mit seinem sonderlichen Segen ein. Seitdem taten die Hochwetter Säben keinen Schaden mehr an. Der böse Feind, der über die Heiligung des Berges durch die Aufrichtung des Klosters besonders ergrimmt worden war, mußte von ihm angesichts des Beistandes Gottes endlich ablassen.

Noch viele andere wunderbare und seltsame Begebenheiten ereigneten sich zur Zeit, da der große Tondichter P. Roman als Seelsorger das Frauenstift betreute, und alle zeichnete er sorgfältig und pflichtgetreu auf, so daß diese wunderseligen Zeiten wohl nachzulesen sind in dieser Chronica oder dem Protocollum von dem stadtberühmten Berg Säben und dem allda an Stelle der ehemaligen Bischofsfeste erbauten und versperrten Nonnenkloster „Zum hl. Kreuz“. —

Vergleicht man diesen Fall von Teufelssucht mit den entsetzlichen Ausgeburten des Zauberwahns in den deutschen Hexenprozessen des 17. Jahrhunderts, auch mit jenen aus dem Pustertal und aus dem Fürstentum Salzburg, so ergiebt sich, wie harmlos die Teufelsvorstellungen des Nonnenkaplans von Säben waren, der dazu noch den Eindruck eines infolge seiner künstlerischen Betätigung etwas überreizten Intellektuellen macht.

Innsbruck. Anton Dörrer.

„Kurz und lang — Hobelbank“ bei den Westslawen.

J. Bolte hat oben 3, 178—180, mit gewohnter Genauigkeit und Stofffülle das deutsche Kinderlied von der „Hobelbank“ behandelt: „Das ist kurz, und das ist lang, und das ist die Hobelbank“ singt ein Vorsänger zur Erklärung von (höchst einfachen) Bildern, die vorher mit Kreide auf einen Tisch oder eine Tafel gezeichnet wurden; ein Chor repetiert: „Hobelbank, kurz und lang“ und singt (nach irgendeiner Melodie): „O du schöne Hobelbank“, dann wird das Verfahren durch denselben Vorsänger oder auch durch andre Mitspielende mit andern Bildern fortgesetzt, wobei jedesmal vor dem Kehrreim „O du schöne Hobelbank“ alle bisher gezeigten Gegenstände in umgekehrter Reihenfolge wiederholt werden. Zu Boltes Nachweisen

wird für Deutschland kaum etwas hinzuzufügen sein[1]), nur eine Bemerkung möchte ich nicht ganz unterdrücken: Bolte deutet mit Recht an, daß die „Hobelbank" (in diesem Falle natürlich mit ad hoc hergestellten, nicht mit den traditionellen Versen und Bildern) auch bei „Polterabenden und andern Festlichkeiten" auftrat; in dieser Gestalt werden die meisten sie kennen, sie ist so auch zu den Studenten gedrungen und wie alles der Art gelegentlich auch von den politischen Witzblättern aufgegriffen worden, um Aktuelles zu behandeln („Ist dies nicht die rechte Hand, und dies nicht ein deutsches Land", mit Schwurhand und einem Kärtchen von Oldenburg, ist mir aus Anlaß der Ruhstrataffäre 1905 noch erinnerlich). In dieser Form, Belustigung der oberen und mittleren deutschen Bildungsschicht, ist die „Hobelbank" ziemlich häufig und wohl häufiger als bei den Kindern oder im Volke; wenigstens habe ich diesen Eindruck, denn fast jeder Gebildete, den ich fragte, hatte, wie ich, eine oder mehrere „Hobelbänke" erlebt, eine habe ich selbst vor Jahren gezeichnet und gedichtet; dagegen wußten auch gewiegte Volkskundler nicht mehr viel vom Leben der „Hobelbank" im Volke zu berichten, mindestens für Schlesien scheint dies jetzt zu gelten. Einzelheiten über die von anderen oder von mir gesehenen und gehörten „Hobelbänke" sind hier nicht nötig, Unterhaltungen der gedachten Art werden nicht zur „Volkskunde" gerechnet, und sie gehören in der Tat auch insofern nicht dazu, als ja bei ihnen nur Schema und Melodie übernommen, der Inhalt aber jedesmal, ohne Rücksicht auf irgendwelche Überlieferung, neu geschaffen wird, ebenso die Bilder. Die Wirkung, die eine solche „traditionsfreie" Hobelbank haben kann, hängt natürlich von der Güte der Bilder und der Verse ab und davon, wie weit die Zuhörer die Komik des Inhalts und seine Anzüglichkeiten erfassen.

Ich kehre zur „traditionellen" Hobelbank zurück, d. h. zur Hobelbank mit (ungefähr) feststehenden Bildern und Versen; sie ist nicht auf die Grenzen Deutschlands beschränkt, nicht einmal auf die der deutschen Sprache. Bolte weist sie auch aus Holland nach und zeigt, daß ein ganz ähnliches Lied, mit Zeichnungen und Gegenständen, die wohl die Überlieferung ein für allemal fest bestimmt, in Ungarn bekannt ist.

Noch näher liegt aber der Hinweis auf ein entsprechendes Spiel bei den Westslawen. In Böhmen und zumal in Mähren muß es nicht ungewöhnlich gewesen sein:

Der mährische Mundartenforscher Franz Bartoš bezeichnet in Lid a národ 1, 72 (zitiert in Wisła 4, 689, vgl. auch Bartoš, Naše děti, V Brně 1888, S. 168) das Spiel als ein früher in Mähren beliebtes. Einer der von ihm aufgezeichneten (mundartlichen) Texte lautet: „*Basa, husle, krátké, dlúhé, to sú hodné vidly hnojné, to stolica řezací, to posada slepičí, to je hák, to je pták, to ševcovský potahák — hák, pták, potahák atd. nazpátek* (d. h.: Baßgeige, Geige, kurz, lang, das ist eine ordentliche Mistgabel, das eine Häckselbank, das ein Hühnerkorb, das ist ein Haken, das ist ein Vogel, das ist ein Schusterspannriemen, Haken, Vogel, Spannriemen usw. zurück). Etwas ausführlicher hat sich mit der čech. „Hobelbank" zu verschiedenen Malen die von Č. Zíbrt geleitete volkskundliche Zeitschrift: „Český lid" beschäftigt, und zwar unter der Bezeichnung „Obrazové písmo" (Bilderschrift): in Bd. 17, 246f. wird aus einem Werke des slowakischen Theologen Franz Sasinek (1830—1914), Dejiny drievnych národov na území terajšieho Uherska (V Skalici 1867 = Geschichte der alten Völker auf dem Gebiete des heutigen Ungarn) folgendes zitiert, was ich z. T. gleich übersetze: „in der Slowakei spielen die Kinder noch jetzt „Lehrer", indem sie in singendem Tone Worte aussprechen, die das glagolitische (!) Alphabet zu veranschaulichen scheinen, nur daß sie die entsprechenden Bilder kaum überall gleich malen »*To je krátké, to je dlhé; to je tenké, to je tlsté; to polica zubatá; to je koza rohatá; to stolice sedatá; to sú oči; to sú zuby; to sú kliešte; to je zámok; to stolice rezatá*« (d. h. das ist kurz, das ist lang, das ist dünn, das ist dick, das ein Geschirrbrett (?) mit Zähnen; das ist eine

[1]) [Aus Böhmen: A. Jungbauer, Egerländer Volkslieder 1932 Nr. 10. — Ein Drechslerlied bei R. Wissell, Des alten Handwerks Recht 2, 670 (1929) beginnt: 'Das ist kurz und das ist lang, das ist eine Drechslerbank'. Ella Triebnigg-Pirkhert, Ethnographia 45 (Budapest 1934), 77 = Lichtputzschere. J. B.]

Ziege mit Hörnern; das ein Stuhl zum Sitzen; das sind Augen, das sind Zähne, das ist eine Zange, das ist ein Schloß, das eine Häckselbank)."

Etwas ganz Ähnliches hörte Zíbrt in Kosteletz (a. d. Moldau?) von einem Herrn Kašpar, der die „älteste Schrift" mit Kreide aufmalte und dann in singendem Tone erklärte: „Hier ist ein kurzes, hier ist ein langes, hier ist ein ordentliches Wagenrad, Mistgabel, Schürhaken, Zielscheibe, Hühnerkorb, hier ist eine Baßgeige, hier ist eine Geige, kurz, lang, und eine Häckselbank." Die Sache wurde noch durch eine Verwandte (Soulkova) bestätigt, die solche Bilder und Verse als Belustigung der Schulkinder kannte, ihr Vers hieß: „Hier ist kurz, hier ist lang, hier eine Häckselbank, hier ist eine Baßgeige, hier ist eine Geige, hier ein Hühnerkorb, hier ist krumm, hier ist gerade, hier ist ein ordentliches Wagenrad, Rechen, Zielscheibe usw." Zu beiden Texten gibt Zíbrt auch die Zeichnungen, die natürlich in Aussehen und Anordnung der Gegenstände voneinander abweichen. Länger ist der Text, der aus K. J. Erbens Nachlaß in Český lid 16, 243 abgedruckt wurde; er ist auch insofern ausführlicher und offenbar korrekter, als hier (wie bei Bartoš und in der deutschen Hobelbank) die Gegenstände am Ende jeder „Strophe" in umgekehrter Reihenfolge repetiert werden; es sind hier (soweit die Aufzeichnung reicht) folgende: kurz, lang, Häckselbank, Baßgeige, Geige, Hühnerkorb, Rechen, Zielscheibe, lange Gabel, krumm, gerade, Wagenrad, Klinke, Haken, Heuseil, Pfeife, Stück Draht, Stück Tabak, Stein, Zündschwamm, Feuerstahl, Meißel, Handsäge, Äxtchen, Frau, Herr, Bierkrug, Birke, Schleppgewand. Endlich gab noch Karásek, Český lid 28, 358 einen Nachtrag aus der Gegend von Neuhaus in Südböhmen, im Text etwa mit dem von Zíbrt aus dem Munde der Soulkova aufgezeichneten und auch mit dem Anfang des Erbenschen übereinstimmend, wertvoll durch die Angabe der Melodie.

Schwach bezeugt ist unser Liedspiel in Polen; die Belege, die ich geben kann, entstammen der seit langem eingegangenen Zeitschrift „Wisła", die der Frühzeit der polnischen volkskundlichen Forschung angehört. Dort hatte der Herausgeber unter „Poszukiwania" (Ermittlungen) eine ständige Rubrik „Pismo obrazowe" (Bilderschrift) eingerichtet. Nur das wenigste, was unter dieser Bezeichnung zum Abdruck kam, gehört hierher, überwiegend handelt es sich um primitive oder geheime Mitteilungsarten; einige Antworten aber lassen sich unmittelbar an die tschechischen Zeugnisse anknüpfen. In der hier (und wohl sonst in Deutschland) ganz unzugänglichen polnischen Zeitschrift „Dzwon literacki" (Warschau), Bd. 4 (1846) hatte der polnische Volkskundler Oskar Kolberg „Tschechische und slowakische Lieder" aufgezeichnet, aus dem Munde slowakischer Drahtbinder, die in Warschau lebten; diese Aufzeichnung ist weiteren Kreisen nur bekannt geworden durch Karłowiczs erneuten Abdruck in Wisła 2, 849f. Da auch „Wisła" nicht allgemein zugänglich ist, so wiederhole ich auch hieraus die Worte (gegebenenfalls slowakisch, in der Gestalt, die Karłowicz ihnen zu geben für gut befunden hat): kurz, lang, Häckselbank (*stolica rezacy*), Geige, Baßgeige, Huhn (*to slepice pochazi* „da geht ein H. einher"), Haken, Vogel, Schankwirtsspannriemen (*šynkarov prytahak*, vielleicht verderbt), Kiefer? (*chvojne*), Mistgabel, ein ordentliches Wasserrad, Ziegen, Wagen, eine Weide (*vrba*), „damit prügelt man, damit stützt man den Bauch" (hier gab die Zeichnung einen kurzen und einen langen Stock). Daß der slowakische Text sich weiter über Polen verbreitete, die Sprache und die Auswahl der Gegenstände sich wunderlich umgestalteten, konnte Karłowicz (Wisła 2, 849) unmittelbar an einem Texte nachweisen, der wohl irgendwo aus Weißrußland stammte, auch aus der Pinsker Gegend wurde Ähnliches gemeldet.

Anscheinend entstanden aber auf diesem Wege auch die sog. „kaschubischen Hieroglyphen", von denen Ernst Seefried-Gulgowski, Von einem unbekannten Volke in Deutschland, Berlin 1911, S. 115f., und Iz. Gulgowski, Kaszubi, Kraków 1924 (= Bibljoteczka geograficzna „Orbis" 3, 2), S. 113ff., als von etwas dort Bekanntem berichtet. Hier folgen aufeinander, als Erläuterung sehr primitiver Zeichnungen: kurz, lang, Residenz des Kaisers, Baßgeige, Fiedel, Adliger, Spaten, Stiel, Mistgabel, krumm, gerade, Wagenrad, Haken, Vögel, Fünfpfennigstücke, Schulzenknüppel (*kluka*), hohl, ganz, halb, klein, groß, allerhand Instrumente. Alles ein-

gefügt in Verse und in eine Melodie, die in dem deutschen Werke ganz, in dem polnischen bruchstückweise zu finden ist.

Das polnische Werkchen sagt wenigstens unmißverständlich: „der Ursprung ließ sich nicht feststellen". Das deutsche Werk von 1911 teilt mit, der Vortragende, Gemeindevorsteher Jakob Langowski aus Golluhn, habe die „Hieroglyphen" nach seiner eigenen Angabe vor langer Zeit aus der Weichselniederung mitgebracht, der Text sei ursprünglich deutsch gewesen, ein Bruder J. Langowskis habe ihn ins Kaschubische übersetzt. Das ist in dieser Form ziemlich unglaubhaft. Das deutsche Werk gibt zwar, seinem Zweck entsprechend, nur einen deutschen (offenbar übersetzten) Text, aber aus einigen kaschubischen Worten (und aus der Probe des kaschubischen Textes bei Gulgowski, Kaszubi) kann Wesentliches entnommen werden: der erste Gegenstand war hier nicht eine Hobelbank oder ähnliches, sondern *cesarza stolica* „die Residenz des Kaisers" (gezeichnet als ein zweistöckiges Haus mit Giebeldach). Wo kommt die plötzlich her? Sie ist nichts anderes als ein Mißverständnis oder ein Ersatz für die *stolice řezaci, stolica rezacia* „Häckselbank" der tschechischen und slowakischen Lieder, als Ersatz verständlich genug, da das Wort *stolice řezaci* in Polen und in der Kaschubei kaum richtig verstanden werden konnte, denn *stolica* ist im Kaschubischen wohl gar nicht bekannt, im Polnischen fast nur als „Hauptstadt, Thronsitz" usw. Ganz ähnlich hat der weißrussische Text *stolica rezacia* verändert in *stolica Reczyca* „die Hauptstadt Rečica". Dadurch wird aber eine unmittelbare Umsetzung aus dem Deutschen ins Kaschubische ausgeschlossen, vielmehr haben auch die kaschubischen „Hieroglyphen" einen tschechischen, wahrscheinlicher einen slowakischen Text zur Voraussetzung, so wie die von Kolberg u. a. aus Polen mitgeteilten Texte; dasselbe beweist wohl (von manchem anderen abgesehen) das Auftreten von *haci, ptaci, pułtoraci* „Haken, Vögel, Fünfpfennigstücke", denn diese Dreiheit, die in deutschen Texten, soviel ich sehe, keine Sinnentsprechung hat, kommt auch in den tschechischen bzw. mährischen und slowakischen Texten (Bartoš, Kolberg, s. oben) vor, nur daß hier an dritter Stelle ein *potahák* „Spannriemen" steht, den der Kaschube (oder sein polnischer Mittelsmann) nicht verstehen konnte und daher ebenso durch etwas anderes ersetzte wie der Weißrusse, der (Wisła 2, 849) einen *pahaniak* „Viehtreiber" daraus machte.

Daß der ganze Brauch mit dem Liede ursprünglich aus Deutschland stammt, ist an sich so gut wie sicher und wird wohl durch den Anfangsreim erhärtet, der in den meisten deutschen Fassungen — *kurz und lang, Hobelbank* — vorhanden, in der tschechischen aber — *krátké, dlouhé, stolice řezaci* — verloren ist. Bei den Slawen stellt sich die Geschichte des Liedes dann etwa so dar: Das deutsche Kinderlied gelangt, vermutlich durch Kinder, weniger wahrscheinlich durch die Belustigungen Erwachsener, zu Tschechen und Mährern, auch zu den Slowaken. Es gelangt, anscheinend durch slowakische Drahtbinder, auch nach Polen, von dort sogar nach Weißrußland und dem Kaschubenland, es verändert sich dabei mannigfach, auch dadurch, daß unverständliche tschechisch-slowakische Ausdrücke durch andere, anklingende, ersetzt werden. Genau wird sich der Weg nicht darstellen lassen, wir wissen auch nicht, welche deutsche Landschaft die vermittelnde war; daß es Schlesien gewesen sei, wird man aus dem Jauerniger Text bei Peter, Volkstümliches aus Österr.-Schlesien 1, 38 nicht entnehmen können. Genauere Vergleiche anzustellen, die vielleicht etwas ergeben könnten, muß ich andern überlassen, denn die von Bolte angeführte deutsch-volkskundliche Literatur ist mir nur zum Teil zugänglich; über die Melodien und ihre Beziehungen wird sich schon darum wenig sagen lassen, weil zu den slawischen Fassungen nur selten eine Melodie aufgezeichnet wurde (die Neuhauser bei Karásek, Český lid 28, 358, die in Polen gehörte, ursprünglich slowakische, bei Oskar Kolberg (?), aber in „Wisła" nicht wiederholt, die kaschubische bei Ernst Seefrid-Gulgowski und z. T. bei Iz. Gulgowski). Auch für die slawischen Texte sind wohl Nachträge möglich. S. noch Český lid 9, 156f. (mit Melodie).

Breslau. Paul Diels.

Bücherbesprechungen.

Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums. Hrsg. von Carl Petersen und Otto Scheel. Breslau, Ferdinand Hirt 1933/34. Lieferung 1—3, je 3 RM.

Über 800 Mitarbeiter liefern das Material, 46 Teilredaktionen rüsten es zu, bis die Hauptredaktion, beraten von Gutachtern, das Ganze einheitlich abstimmt: so entsteht dieses inhaltreiche Werk. Es umfaßt den heutigen Bestand des Deutschtums an den Grenzen des Reichs, diesseits und jenseits, soweit es den Saum des geschlossenen Volkssiedlungsbodens bewohnt; dazu die vom Volkskörper räumlich getrennten Volkstumsinseln in Europa und den übrigen Erdteilen, schließlich die deutschen Kolonien in der Zerstreuung, überall in der Welt, wo sie jedoch nicht gruppenweise eigenen Siedlungsboden besitzen.

Die Steine zu diesem Mosaikbilde sind nach topographischen Stichworten alphabetisch aufgeführt; größere natürliche Einheiten sind in regionalen Übersichten zusammengefaßt (wie Ostgrenze, Alpen, Afrika, Argentinien usw.).

Das Schema für die Behandlung der einzelnen Volkstumsglieder richtet sich jedesmal nach dem Anspruch des Sachverhalts. Für die Teilfragen sind, wie mir nach Stichproben scheint, sachkundige Mitarbeiter umsichtig im Inlande oder von draußen herangezogen. Nach vieljähriger Vorbereitung (seit 1926) sollen nun die Lieferungen rasch aufeinander folgen: 28 zu je 5 Druckbogen, die zusammen 5 Bände ergeben. Die vorliegenden 3 Lieferungen reichen von Aachen bis Banat. Zahlreiche Sonderkarten, Skizzen dienen zur Veranschaulichung, umfassende Literaturangaben zur Vertiefung der Darstellung. Diese Proben lassen schon vollkommen den großen Wert des Gesamtwerks erkennen.

Nicht die statistische Erfassung des gegenwärtigen Tatbestandes ist der einzige Zweck. Der tiefere Sinn ist vielmehr die Herausarbeitung des Begriffs „Grenz- und Auslandsdeutschtum" in seiner Wesenheit als Außenposten des Gesamtkörpers, die sich erst als eine unendlich schwer zu erfassende Einheit aus bunter Vielzahl von Gliedern ergeben kann. Dazu dient vornehmlich die geschichtliche Einsicht in den Werdegang jedes einzelnen Volksgruppenbildes in seiner Sonderprägung, ferner die erdkundliche Kennzeichnung des Schauplatzes, die geopolitische Würdigung des Einflusses, den er auf das Leben durch die Generationen hin ausübt, dazu die Veranschaulichung ihrer Verflochtenheit im Geben und Nehmen mit dem fremden umgebenden Volkstum, die soziologische Analyse des gesellschaftlichen Aufbaus, der wirtschaftlichen Schichtung, die Untersuchung über den Zusammenklang von Erbtum aus dem Väterstamm mit den neuartigen Trieben, die aus den Kräften des andersartigen Lebensraums sprießen, die schöpferische Wechselwirkung, in der das Heimatvolk mit seinem Grenz- und Auslandsvolk steht.

Indem diese Betrachtungsweise einheitlich auf jedes einzelne Element angewendet wird, verwandelt sich das Mosaik in ein organisches Zellengefüge. Die Geschichte des deutschen Volksbodens und Volkskörpers erhellt daraus, gerade an den Stellen, wo diese Geschichte im Ringen und Kämpfen, im Wachsen, Schrumpfen und Schwinden am sichtbarsten sich vollzieht: an den Grenzen. Eben in diesem Grenzkampf entwickeln sich die von der Natur im Keim angelegten Möglichkeiten deutscher Lebenskraft in reichster Mannigfaltigkeit, und diese Fülle erst macht das Wesen unseres Volkstums aus.

So erscheint dies Handbuch als ein außerordentlich wertvolles Hilfsmittel recht aus dem Geiste der Zeit, die unserm Volke den harten Kampf um Dasein und Zukunft

aufnötigt und es damit zu tiefer Besinnung auf seine Urkräfte hinführt. Für den jetzt an allen Grenzen neu entfesselten Lebenskampf liefert das Buch geistige Waffen, indem es für jeden gefährdeten Teil des großen Organismus die geschichtliche und gegenwärtige Rechtslage bestimmt und dadurch das Wissen bereitstellt, das zur Behauptung des völkischen Besitzstandes erforderlich ist. Es gibt Einblick in die Größe der Gefahr, in die vorhandenen Abwehrkräfte und die Aussichten des Kampfes.

Es ist dabei keineswegs nur ein trockenes Nachschlagebuch, sondern durchaus geschaffen, als Lesebuch anregend zu wirken. Indem es neben den wirtschaftlichen Beziehungen zwischen dem Grenz- und Auslandsdeutschtum einerseits, dem Binnendeutschtum andererseits, auch die geistigen Wechselbeziehungen klarlegt und damit den lebenswichtigen Anteil der Außenposten an der Gesamtentwicklung zeigt, muß es hier wie dort das Bewußtsein der im Bluterbe gegründeten, vornehmlich in der Sprachgemeinschaft verkörperten Verbundenheit vertiefen und den Willen zur Gemeinbürgschaft für die Zukunft wecken.

Besondere Beachtung beanspruchen im Hinblick auf den Gesamtzweck die Artikel, die gewisse Sachbegriffe von allgemeiner, nicht bloß lokaler Geltung erörtern. So enthält die 1. Lieferung eine sehr gründliche Abhandlung (von R. Kötzschke) über Agrarverfassung und -gesetzgebung, über das Bauerntum und seinen sozialen Aufbau, um aus der Geschichte dieser Grundelemente völkischen Lebens zu erweisen, wie allerwärts gerade das Grenzgebiet organische Formen schafft und wandelt. Aufsätze, wie die über Adventisten, Altlutheraner, zeigen die Bedeutung des religiösen Lebens in allen Spielarten für das Volkstum. Auch entsprechende weltliche Anstalten, Vereine und dergleichen sind berücksichtigt (z. B. Alpinismus und Alpenverein, Amerika-Institut, Antisklavereikomittee). Gleich diesen in die Stichwörterfolge eingeordnet, gesellen sich dazu noch die Lebensbilder verdienstvoller Vertreter, Vorkämpfer und Forscher. So stellt der Aufsatz über E. M. Arndt die Bedeutung gelehrter Arbeit, geistiger Schöpfung in gleiche Beleuchtung.

Die Volkskunde kommt in diesem weitgespannten Rahmen nicht gleichmäßig zur Geltung. Die umfangreiche Abhandlung über Argentinien hat besondere Abschnitte über Sitte und Brauch, Sprache und Siedlungsbild, freilich ganz knapp gehalten. Sonst fallen gelegentlich nur Streiflichter auf sprachliche Erscheinungen und lokales Brauchtum, wie beim Artikel Apatin. In der Hauptsache trägt jeweils das zugehörige Literaturverzeichnis der hohen Bedeutung der Volkskunde für den ganzen Fragenkomplex Rechnung. Umgekehrt wird die Volkskunde in diesem Handbuche schätzbare Grundlagen für ihre eigene Arbeit finden, die ja ebenfalls im Grenz- und Auslandsdeutschtum bevorzugte Felder immer gesehen hat und in Zukunft noch lieber suchen wird. E. L. Schmidt.

Mautner, Konrad und **Geramb, Viktor:** Steirisches Trachtenbuch. Graz, Leuschner & Lubensky 1932f. Lieferung 1—4 (S. 1—344). Je 9 RM.

Die erste Hälfte dieses auf 10 Lieferungen berechneten Werkes soll die Entwicklung der steirischen Tracht von den ältesten Zeiten bis zur Schwelle des 19. Jahrhunderts behandeln: dieser Teil ist ausschließlich Gerambs Werk. Der zweite Band wird der Blütezeit der steirischen Volkstrachten von 1780 bis zur Gegenwart gewidmet sein. Auch die Bearbeitung dieses Teils, die nach dem ursprünglichen Plan Mautner übernehmen sollte, ist nach dessen Tod (1924) Geramb zugefallen. Was das einleitende Kapitel über den einzigartigen Bund dieser beiden nach Art und Herkunft so verschiedenen Männer berichtet, über das Glück gemeinsamen Schaffens und Wachsens an einem immer mehr sich entfaltenden Werk und die vereint getragenen Sorgen um sein Zustandekommen, das wird jeder mit tiefer Erschütterung lesen. Nach Mautners Tod türmten sich die Schwierigkeiten zu fast hoffnungsloser Höhe, und nur dem Eintreten einer hochherzigen Gönnerin, Frau Lucy v. Spiegl, und dem Opfermut des Grazer Verlags, vor allem aber der bis an die Grenze der eigenen Kraft gehenden Energie Gerambs ist es zu danken, daß der Druck des Werkes unternommen werden konnte. Das geschah zwanzig Jahre, nachdem Mautner von Michael Haberlandt gewonnen worden war, zu einer von ihm geplanten Reihe „Werke der Volkskunst" eine „illustrierte Darstellung der innerösterreichischen

Bauerntrachten" beizusteuern. Eine reichhaltige Sammlung von Trachtenstücken und Trachtenbildern und sehr ansehnliche trachtenkundliche Kenntnisse schienen damals den jungen, begüterten und für das Volkstum seiner Heimat ehrlich begeisterten Wiener Industriellensohn für diese Aufgabe zu befähigen. Wie sich durch die früh gefundene Arbeitsgemeinschaft mit Geramb aus dieser ersten Planung das nun erscheinende Werk herauswandelte, mag man im einzelnen gleichfalls in der Einleitung lesen: die Hauptsache war einerseits die Beschränkung auf die Trachten Steiermarks, andererseits die zu den frühesten Zeugnissen zurückgreifende historische Unterbauung. Das war etwas völlig Neues, bisher für kein Trachtengebiet Geleistetes. Durch mühevolle Kleinarbeit mußte zunächst das Quellenmaterial beschafft werden. So wurde vor allem, mit Unterstützung des „Vereins für Heimatschutz", die aus Dutzenden von Faszikeln und Handschriften bestehende „Göthsche Serie" durchschürft, jenes für die Volkskunde überaus wichtige Archiv der steirischen Landesbibliothek, das den Ertrag der vom Erzherzog Johann in den Jahren 1810—1840 durchgeführten „statistischen" Aufnahme enthält (im einzelnen s. Gerambs Einleitung zu seiner Ausgabe der Knafflhandschrift, des Juwels jener Sammlung); nicht umsonst ist das ganze Werk dem Andenken dieses Pater patriae gewidmet. Dazu kam eine von der Albertina bis ins letzte Dorfkirchlein spürende Durchforschung des gesamten bildlichen Materials mit zahllosen photographischen Aufnahmen und die Durchackerung der weitverstreuten lokalen Literatur nach trachtenkundlichen Notizen. Bedenkt man diese Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Vorbereitung, dazu die äußeren Hindernisse der verschiedensten Art, so wird das späte Erscheinen niemanden wundernehmen.

Es wäre gewiß zu wünschen gewesen, daß das Buch auf einmal hätte erscheinen können, um auch als Ganzes zur Wirkung und Würdigung zu gelangen. Immerhin lassen bereits die bisher vorliegenden Teile erkennen, daß Geramb mit jenen Stoffmassen überlegen zu schalten weiß, und daß hier ein Werk von ganz großem Format entsteht, das nicht etwa allein die Steiermark oder Österreich angeht, sondern eine viel weitere Verbreitung verdient. Die folgende Übersicht über den Hauptinhalt des bis jetzt Erschienenen will vor allem dazu beitragen, das Interesse möglichst weiter Kreise für das Werk zu wecken. Die 1. Lieferung „Urtrachtliches Gut in Steiermark" (S. 1—118) legt sachlich und formal den Grund für alle folgenden. Es werden hier zunächst die seit den ältesten Zeiten verwendeten Urstoffe (Holz, Stroh, Gras, Pelz, Leder, Wolle, Leinen u. a.) nach ihrem Vorkommen und — was besonders wichtig — nach ihrer technischen Herrichtung und sodann die aus jenen Stoffen hergestellten Urformen der Gewandung (Umhang, Wetterfleck, Leibrock, Brustfleck, Beinwickel, Hosen, Schuhe, Kopfbedeckungen u. a.) behandelt, soweit sie in Steiermark nachzuweisen sind. Es zeigt sich nämlich eine in manchen Fällen erstaunliche Zähigkeit im Festhalten an ganz primitiven Stücken, z. B. dem Grasmantel, dem Wetterfleck aus Fell und Loden, dem Holz- und Flechtschuh. Das zweite Hauptstück „Von der Urtracht zum Aufkeimen volkstrachtlicher Besonderungen" umfaßt die Zeit bis zum 15. Jahrhundert einschließlich; den einzelnen Kapiteln wird jedesmal jene Anordnung nach Urstoffen und Urformen zugrunde gelegt. Das Schema belebt sich durch das Wechselspiel primitiver und individueller Kräfte, die — wie Geramb überraschend nachweisen kann — schon sehr früh gewisse gautrachtliche Verschiedenheiten und schließlich das schaffen, was sich in späterer Zeit als Volkstracht so reich entfaltet. Die Funde aus römischer Zeit ermöglichen es, das 1. Kapitel „Die norisch-pannonische Tracht" (S. 121—214) besonders reich auszugestalten. Dieser Teil des Buches (die 2. Lieferung) verdient vor allem die Beachtung des klassischen Archäologen. Den Dank, den Geramb Forschern wie Egger, Schober, Lang u. a. für ihre Sonderuntersuchungen auf steirischem Provinzialgebiet schuldet, stattet er reichlich ab durch das neue Licht, das seine Belege auf die antiken Monumente werfen. Für den Volkskundler ist die klar erwiesene Entstehung von örtlichen Sonderformen in der Römerzeit von größter Bedeutung; für einige Trachtenstücke, besonders charakteristisch geformte Frauenhauben, erlaubt die Masse der Fundstücke den Einfluß von Verkehrsstraßen und Kulturzentren sicherzustellen. Spärlich dagegen fließen die steirischen Sonderquellen für das ganze folgende Jahrtausend, das im 2. Kapitel „Beiträge zur

heimatlichen Bekleidungsgeschichte im Jahrtausend von der Völkerwanderung bis um 1300" (S. 215—322) behandelt wird. Während die von den Germanen und Kelten mitgebrachten urtrachtlichen Bestandteile bereits im vorhergehenden Kapitel besprochen wurden, wird hier genauer auf die slawische Tracht eingegangen, die seit dem 6. Jahrhundert wirksam wird und im Süden des Gebiets bis in die Neuzeit fortwirkt. Für die Zeit der deutschen Besiedlung (8.—13. Jahrhundert) werden als Hauptquellen, wenn auch mit aller Vorsicht, die Buchmalereien österreichischer und besonders steirischer Herkunft verwendet; neben ausgearbeiteten Miniaturen brachten hier die „Federproben" eines Seckauer Breviers aus dem 13. Jahrhundert, überraschend gut gesehene und rasch hingeworfene Skizzen, eine ungeahnte Bereicherung. Tatsächliche stammes- und gautrachtliche Besonderungen sind auch für diesen Zeitraum wenigstens in einigen Spuren nachweisbar. Daß die Entwicklung in dieser Richtung weitergegangen ist, kann man wohl mit Bestimmtheit annehmen, da die Vorbedingungen stammesmäßiger und kultureller Art dafür damals durchaus gegeben waren. Kurz gefaßt ist das dem 14. Jahrhundert gewidmete folgende Kapitel (S. 261 bis 282), da die sehr starken Einflüsse der französischen Mode in diesem Zeitraum sich zunächst auf die Oberschicht warfen und nicht anzunehmen ist, daß der steirische Bauer in der Aneignung des neuen Wesens mit seinen närrischen und ärgerlichen Auswüchsen sehr schnell mitgegangen ist. Für das im 4. Kapitel behandelte 15. Jahrhundert (S. 283—322) fließen die bildlichen Quellen so reichlich, daß es unmöglich ist, sie bis zum Grund auszuschöpfen; sie enthalten über das Trachtenmäßige hinaus eine Menge interessanter Einzelheiten und warten noch auf ihre volkskundliche Auswertung. Das Kapitel bringt davon eine umfangreiche Auswahl, besonders hübsch sind die naiven Monatsbilder eines St. Lambrechter Breviers (Ende des 15. Jahrhunderts); sie sind hier sämtlich farbig reproduziert. Die Beeinflussung durch die Mode der Oberschicht wird in diesem Jahrhundert unverkennbar, und ebenso stark ist der Zug zur Bildung trachtlicher Besonderheiten innerhalb des steirischen Gebietes. Interessant ist die schon für frühere Zeiten festzustellende, jetzt immer mehr ins Auge fallende Bevorzugung der grünen Farbe, der eigentlichen Leib- und Landesfarbe Steiermarks; vielleicht liegt hier, wie Geramb vermutet, ein Zusammenhang vor.

Wir schließen unseren vorläufigen Bericht an dieser Stelle, obwohl die 4. Lieferung bereits einen Teil des 3. Hauptstücks enthält; dies wird besser als Ganzes betrachtet werden, zumal der darin behandelte Zeitraum des 16.—18. Jahrhunderts an Reichhaltigkeit und Bestimmtheit der Zeugnisse die vorausgehenden weit übertrifft. Von dem Reichtum des Inhalts, der unter anderem auch die Etymologie und Entwicklung der Gewandbezeichnungen berücksichtigt, können unsere Angaben nur eine schwache Vorstellung geben, noch weniger von den Abbildungen; es sind deren in den ersten vier Lieferungen 199, davon 39 farbige. Unter diesen Umständen ist der Preis des vollständig auf Kunstdruckpapier gedruckten Werkes als durchaus angemessen zu bezeichnen; er wird um so mehr tragbar, als keinesfalls mehr als zwei Lieferungen im Jahre zu erwarten sind. Hoffen wir, daß in einer Zeit, die die Volkstrachten höher achtet denn als bloße Augenweide, dies bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit für jeden Deutschen erfreulich lesbare Buch recht zahlreiche Leser in allen Kreisen finde. Bisher ist, wie das Einleitungswort berichtet, die Zahl von Beziehern aus ländlichen Schichten wesentlich höher als aus den gelehrten Berufen! Wenn außerdem darauf hingewiesen wird, daß sehr viele Volksschulbüchereien subskribiert haben, so kann man nur wünschen, daß auch möglichst viele reichsdeutsche Schulen diesem Beispiel folgten. Daß es sich um ein Werk handelt, das durchaus nicht nur für Steirer oder Österreicher in Betracht kommt, dürfte selbst aus unserer knappen Inhaltsübersicht hervorgehen und soll hier nochmals betont werden. Es sind nicht allein seine grundsätzlichen Ausführungen zum Wesen und Entstehen der Volkstracht, die ihm ein Anrecht auf allgemeine Verbreitung sichern; das hier behandelte Sondertrachtengebiet ist wie kein zweites im deutschen Sprachgebiet geeignet, an alle Einzelfragen heranzuführen. Möge diesem Werke deutscher Gründlichkeit, deutscher Heimatliebe und deutscher Freundestreue ein guter Erfolg beschieden sein!

Berlin. Fritz Boehm.

Notizen.

Almgren, Oskar: Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen von Sigrid Vrancken. Mit 168 Bildern. Frankfurt a. M., Diesterweg 1934. XVI, 378 S. 12 RM. — Die nordischen bronzezeitlichen Felsritzungen, die bekanntlich am dichtesten in der westschwedischen Landschaft Bohuslän vertreten sind, stellen den Forscher vor eine Aufgabe voller Rätsel und Verantwortung. Ob es sich um Abbildungen oder um Symbole, um Szenen aus dem Alltagsleben, historische Begebnisse oder kultische Begehungen handelt, wann und wie diese Bilder entstanden sind, ob sie nur als spielerische Äußerungen primitiver Kunst oder als zwingender Zauber aufzufassen sind, wie man sich die auffallenden Ähnlichkeiten zu deuten hat, die wir in den Felszeichnungen anderer Länder, aber auch in anderen bildlichen Zeugnissen der Vorgeschichte und in den Kulttatsachen weit entlegener Völker finden, wie sich die ihnen zugrunde liegenden religiösen Vorstellungen und kulturellen Verhältnisse in das Gesamtbild der nordischen Bronzezeit einfügen, all diese und hundert andere Fragen sind heute von einer überzeugenden Lösung noch weit entfernt. Inzwischen blättern Berufene und Unberufene in diesem Bilderbuch, und jeder holt aus ihm heraus, was er braucht. Auch zur Unterstützung volkskundlicher Theorien beruft man sich nicht selten auf diese Zeugnisse (z. B. für die Herleitung des Weihnachtsbaums aus urgermanischen Kultbräuchen), ebenso wie man heutige Volksbräuche (etwa den Schiffswagen des Karnevals, die Riesenprozessionen) zur Deutung jener Darstellungen heranzieht. Daher muß auch der Volkskundler dem Verfasser, seinen deutschen Helfern, unter denen neben der geschickten Übersetzerin vor allem C. Clemen zu nennen ist, und dem Verleger für diese deutsche Ausgabe seines berühmten Werkes dankbar sein, das ursprünglich von der Schwedischen Akademie der Wissenschaften veröffentlicht wurde. Almgren deutet die Felsritzungen als funktionelle Bestandteile eines reich ausgestalteten Fruchtbarkeitszaubers: das Bild soll die Riten festhalten, ihre Wirkung verlängern und vertiefen. Alle dargestellten Vorgänge, Personen und Gegenstände sind von diesem Gesichtspunkt her zu erklären, so vor allem die Schiffe, die Sonnensymbole, die näpfchenartigen „Elfenmühlen", die Abbildungen menschlicher Fußtapfen, die Kampf-, Tanz- und Begattungsszenen usw. Auf die Begründung dieser Hypothese im einzelnen und die Auseinandersetzung mit anderen Deutungsversuchen, so der Totenkulttheorie Ekholms, kann hier nicht näher eingegangen werden. Angesichts der vielen noch zu leistenden Arbeiten für die typologische Einzeluntersuchung, die zeitliche Einordnung und anderes mehr verzichtet A. auf abschließende Ergebnisse; der ganze, etwas lose Aufbau des Werkes soll darauf hindeuten, daß die Arbeit noch im Fluß ist und neue Funde jeden Tage neue Ausblicke bringen können. Grundsätzlich neigt A. in der Annahme orientalischer Beeinflussung der Ansicht von Montelius u. a. zu; die Felsbilder sind ihm (S. 291) „ein eindeutiges und reichhaltiges Material dafür, daß bereits in den Anfängen der Bronzezeit orientalische Kultformen bis zum Norden vorgedrungen waren", wobei er ureigene indogermanische Motive, z. B. die kultische Bedeutung des Pferdes, nicht ausschließen will. Gleichviel, ob man dieser Auffassung beipflichtet oder nicht, wird man das Buch mit seinem überreichen Material an Tatsachen und Bildern mit größtem Nutzen jeder Beschäftigung mit diesen, auch für die Volkskunde höchst bedeutsamen Dokumenten zugrunde legen. F. B.

Anuarul Arhivei de Folklor (Jahrbuch des Archivs für Volkskunde) II, publicat de Ion Muşlea. Bucureşti, Imprimeria Natională 1933. 250 S. — Der 2. Band des oben 3, 293 bei seinem ersten Erscheinen ausführlich gewürdigten Jahrbuchs bringt wieder eine Reihe beachtenswerter Arbeiten, so u. a. von N. Drăganu über das Fortleben alter Bräuche in Wörtern und Redensarten, ein interessanter Bei-

trag zum Thema „Wörter und Sachen". P. Caraman setzt seinen Artikel über eine rumänische Volksballade fort, die sich auf eine historische Begebenheit aus dem Jahre 1499 bezieht. P. V. Ştefănucă steuert eine sehr reichhaltige Stoffsammlung zur Volkskunde des bessarabischen Bezirks Lăpuşna mit zahlreichen Textproben von Liedern, Erzählungen usw. bei. J. Breazu weist die Verwendung volkskundlichen rumänischen Materials in den Werken des französischen Historikers J. Michelet (gest. 1874) nach. I. Muşlea, der verdienstvolle Herausgeber des Sammelwerkes, ergänzt die von W. Anderson in seinem Buch „Der Schwank vom alten Hildebrand" (Dorpat 1931, vgl. oben 3, 190f.) beigebrachten rumänischen Versionen zur Erzählung von der ungetreuen Frau (Aarne-Th. 1360 C); eine von ihm veranstaltete Rundfrage hat 22 Varianten eingebracht. Bibliographische Notizen, die eine rege Tätigkeit auf volkskundlichen Gebieten erkennen lassen, geschäftliche Mitteilungen und französische Inhaltsangaben bilden den Schluß. F. B.

Barta, Erwin und Karl Bell: Geschichte der Schutzarbeit am deutschen Volkstum. Dresden, Verein für das Deutschtum im Auslande, Wirtschaftsunternehmen G.m.b.H. (1930). 351 S. mit vielen Abbildungen. — Damit Volkskunde getrieben werden kann, müssen erst einmal Glieder eines Volkes sich ihrer Zusammengehörigkeit bewußt sein und die Ausdrucksformen dieser natürlichen Gemeinschaft zu lieben gelernt haben. Volksbewußtheit, Wertschätzung der Überlieferung, wissenschaftliche Volkskunde erwachsen insgemein aus der Abwehr gegen Bedrohung des Bestehenden: der Kampf ist auch der Vater dieser Dinge. Darum wird ein Buch seine Bedeutung nie verlieren, das anschaulich zeigt, wie der harte Grenzkampf mit fremdem Volkstum das Volksbewußtsein erweckte und den Willen zur Bewahrung der Eigenart und zur planmäßigen Abwehr drohender Verluste entzündete, wie dieser Wille aus kleinen Kämpfergruppen allmählich übersprang auf weitere Kreise, wie in mühseliger Kleinarbeit die Formen, die Organisationen, die Mittel für den Gemeinschaftskampf gefunden und ausgebaut wurden. Da gibt es außer den namhaften, hinreißenden Führern die zahllosen Tausende ungenannter Soldaten, bis nach fünf Jahrzehnten schließlich jetzt der Gedanke der Volksgemeinschaft und die Verpflichtung zu Opfer und Tat, die daraus jedem einzelnen Volksgenossen zufällt, als Selbstverständlichkeit sich durchgesetzt hat. — Dr. B. berichtet über die Bahnbrecherleistungen der Österreicher im Deutschen Schulverein (seit 1880), Dr. Birringer über die des Schutzvereins Südmark (1889—1925), den Hauptteil stellt Dr. Bells eingehende, begeistert und begeisternd geschriebene Geschichte des VDA., des heutigen Volksbundes für das Deutschtum im Auslande (seit 1881). Den Wendepunkt dieser Geschichte geben Weltkrieg und Versailles ab, denn diese Erlebnisse führten in der Schulgruppenbewegung die Masse der aktiven Jugend der VDA.-Arbeit zu. Der enge Zusammenhang zwischen dieser erzieherischen Volkstumsarbeit und der allgemeinen politischen Erhebung der Nation liegt auf der Hand. Auch die Volkskunde als Wissenschaft ist untrennbar in diese Entwicklung verflochten, gebend und empfangend; darum wird gerade in ihrem Kreise dies Werk hochgeschätzt werden. Erich L. Schmidt.

Bin Gorion, Micha Josef (= J. M. Berdyczewski): Der Born Judas, Märchen und Geschichten gesammelt. Neue Ausgabe. Berlin, Schocken-Verlag 1934. 791 S. — Die erste Auflage des wertvollen Werkes erschien von 1916 bis 1923 in 6 Bänden, die von uns früher (ZVfVk. 26, 401; 29, 69; 30, 88; 173; 33, 47) in ihren Beziehungen zur internationalen Erzählungsliteratur gewürdigt wurden. Wenn die Witwe des 1921 verstorbenen Gelehrten und sein Sohn jetzt den Hauptinhalt jener Sammlung in einen starken Band zusammengedrängt haben, so mußten verschiedene als Varianten zu betrachtende Stücke und die ausführlichen Anmerkungen fortfallen. Auch sind die ausgelesenen 330 Nummern nicht mehr nach dem Inhalte gruppiert, sondern in einer annähernd historischen Folge geschieden in biblische Mären, Historien, mündliche Lehre, Legenden, Märchen, Weisheit und Torheit, in den Ländern der Zerstreuung, im heiligen Lande, Volksgeschichten. Gekürzt sind die Quellennachweise und Anmerkungen; ein willkommener Zusatz ist das Register der Personen, Orte, Tiere und Bibelstellen. J. B.

Bleich, Erich: Volkskundliche Bilder aus der Grenzmark Posen-Westpreußen. 80 S. Schneidemühl 1934. — Der Verf. bringt in diesem Sammelheft eine Reihe von seinen Aufsätzen, die in Heimatzeitschriften und Kalendern der Grenzmark erschienen sind. Sie zeigen, wie reich und wertvoll die Sammelergebnisse des Volkskundlichen Archivs der Grenzmark sind, vor allem auf dem Gebiete der Volksliedsammlung und -pflege (9 Aufsätze über Volksballaden, Lieder und fliegende Blätter, geistliche Sommertagsliedchen usw.). Weitere 13 Aufsätze „Zu Sitte und Brauch und zum

Aberglauben" geben einen Querschnitt durch das Brauchtum in der Provinz (Todaustreiben, Erntebräuche, Quempassingen, Vampirglauben usw.). Es ist das Verdienst des Verfassers, die wenig bekannten Volksüberlieferungen im Grenzland in den Blickpunkt der Forschung gestellt zu haben; gilt es doch, immer wieder das Volkstum im zerrissenen deutschen Osten zu stärken. Deutsches bodenständiges Volk hat deutsche Art und Sitte durch die Jahrhunderte getreu bewahrt. Johannes Koepp.

Bolte, Johannes: Von Wanderkomödianten und Handwerkerspielen des 17. und 18. Jahrhunderts. Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Kl. 1934, XIX. Verlag der Akademie (in Komm. bei W. de Gruyter & Co.). 44 S. 2,50 RM. — Der erste Teil der Abhandlung ist der für die Entwicklung des deutschen Dramas so bedeutsamen Tätigkeit der wandernden Schauspielertruppen des 17. und 18. Jahrhunderts gewidmet; insbesondere werden auf Grund neuer Funde die Repertoires der „Weißenfelsischen Hofkomödianten" (unter J. A. Ulich u. a.) und der von Victoria Clara Bönicke geführten Truppen behandelt. Enthält bereits dieser Abschnitt viel volkskundlich Wichtiges, so gilt dies noch viel mehr für den zweiten Teil. In ihm handelt es sich um Zeugnisse alter Handwerkerbräuche, in denen sich echt volksmäßige Gemeinschaftselemente mit Einflüssen aus der kulturellen Oberschicht in höchst interessanter Weise mischen. Anlaß für diese dramatischen Aufführungen war einmal die Aufnahme der Lehrlinge und Gesellen, deren Hauptteil in Nachahmung der studentischen Deposition in einem peinlichen Examen der Initianden bestand, in dem typische Personen ihre zum Teil parodierende Rolle spielen (vgl. das oben S. 82ff. von B. vorgelegte Buchdruckerspiel vom Jahre 1730). Macht sich in diesen Zunftgebräuchen die Beeinflussung von oben her noch stark und deutlich bemerkbar, so wurzelt ein zweiter Anlaß für dramatische Handwerkerspiele unmittelbar im ursprünglichen Brauchtum des Volkes. Nach einer schon für das 16. Jahrhundert nachweisbaren Sitte wurde der mit der „Lichtgans" begonnene Abschnitt winterlicher Arbeit durch einen feierlichen Umzug der Gesellen während der Fastenzeit beendet, bei dem das Licht zu einem fließenden Wasser getragen und hineingeworfen wird. Diese, dem Todaustragen zu Lätare verwandte Begehung wird seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts besonders in dem Gewerke der Schreiner, Tischler und Schnitzker zu einem förmlichen Gerichtsverfahren gegen das Licht ausgestaltet. Die Einführung wirklicher Dramen geht vermutlich von Nürnberg aus und verbreitet sich rasch durch die wandernden Zunftgenossen in vielen Städten Deutschlands. B. verzeichnet die erhaltenen Texte und Aufführungszeugnisse solcher Schreinerspiele und berichtet über das Ritual und den Ablauf mit jener Gründlichkeit und überlegenen Beherrschung des Stoffes, die wir von seiner Meisterschaft gewohnt sind.

F. B.

Bugge, Kristian: Folkeminne-Optegnelser, et Utvalg. Oslo, Norsk Folkminnelag 1934. 144 S. (Norsk Folkminnelag Nr. 31). — Das Buch ist aus dem Nachlaß eines eifrigen volkskundlichen Sammlers, des norwegischen Lehrers Kr. Bugge (geb. 1868, gest. 1932 zu Ålesund) von Reidar Th. Christiansen zusammengestellt. Es enthält eine Fülle von Sagen über einzelne Örtlichkeiten und Personen, über Teufel, Spukgestalten, übernatürliche Wesen und Ungeheuer, ferner Aberglauben über Fische und Bräuche zur Osterzeit, am Gregoriustage (12. März) und Trono (24. März). Weitverbreitet sind z. B. die Geschichte von dem durch den Schatten geäfften Teufel (S. 43; vgl. ZfVk. 2, 300 zu Christiansen, Fra gamle Dager S. 95), vom Hauskobold, der nach Empfang neuer Kleidung nicht mehr dienen will (S. 74), vom Hebammendienst bei Unterirdischen (S. 83). J. B.

De Keyser, P.: Folklore en Onderwijs. 120 S. Antwerpen, De Sikkel 1933. 119 S. 16 belg. Fr. — Der Verf., Professor an der Universität zu Gent, will durch diese Schrift den Schulmännern Belgiens ein Programm für die volkskundliche Arbeit im Unterricht geben. Nach dem Vorbild des Atlas der deutschen Volkskunde in Berlin ist im Jahre 1932 in Brüssel die Zuid-Nederlandsche Centraale voor Folklore-onderzoek ins Leben gerufen worden. Ähnlich wie in Deutschland soll in Belgien volkskundliches Material mit Hilfe eines Fragebogens, den Aug. Gittée aufgestellt hat, gesammelt werden. Gut ausgewählte Beispiele erläutern diese Sammelarbeit. Eine weniger umfangreiche „Algemeene Vragenlijst", aufgestellt vom Bond van Oostvlaamsche Folkloristen, ist dafür bestimmt, auch solche Kreise für die Sammelarbeit zu gewinnen, die mit der volkskundlichen Terminologie nicht vertraut sind. In dem zweiten Hauptteil seiner Arbeit, der die Volkskunde im Unterricht behandelt, geht der Verfasser von den Veröffentlichungen von Fritz Boehm aus: dem Aufsatz „Volkskunde und Schule" im Pädagogischen Zentralblatt, Jahrgang 8 (1928) und in den

„Deutschen Forschungen", Heft 6. Ähnlich wie in Deutschland sollen die Lehrer volkskundlich geschult werden. Als Handbuch empfiehlt er die Volkskunde von John Meier und dessen „Lehrproben zur deutschen Volkskunde". Als Unterrichtsbeispiel wird aus den Lehrproben der Abschnitt „Weihnachten" von K. Wehrhan ausführlich behandelt und für flämische Verhältnisse zugeschnitten. Alles in allem eine verdienstvolle Arbeit, die so recht zeigt, welches Echo die praktische Volkskundearbeit von John Meier und Fritz Boehm jenseits der Grenze gefunden hat. Bei dieser Gelegenheit sei auf den Aufsatz von Maurits Sabbe „Een Pleidooi ten Voordeele van de Folklore" (Zeitschrift „De Vlaamsche Gids", Nov. 1931) hingewiesen, in dem der Wert der neuen Wissenschaft besonders unterstrichen wird. Bemerkenswert ist auch hier die neue Einstellung: der Volkskundler soll nicht nur sammeln und das Gesammelte deuten, er soll darüber hinaus seine Arbeit in den Dienst der Volkstumspflege stellen. Johannes Koepp.

Dunn, Thomas F.: The Facetiae of the Mensa philosophica. (Washington University Studies, N. S. Language and lit. No. 5). St. Louis 1934. 55 S. — Die seit 1475 öfter gedruckte lateinische 'Mensa philosophica', die dem Michael Anguilbertus oder Scotus oder einem deutschen Dominikaner zugeschrieben wird, enthält im 4. Buche 223 zur Tischunterhaltung geeignete Schwänke, die zum Teil bei Bebel, Pauli und anderen Erzählern wiederkehren. D. gibt ihren Inhalt an und weist ihre Verbreitung nach. Er benutzt dabei den 'Motif-Index' von Stith Thompson, dessen erste Bände in den FF Communications 106—108 erschienen sind. Unbekannt blieb ihm, daß G. Frenken im Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 1927 Konrad von Halberstadt als Verfasser vermutete. J. B.

Friedrichs, Gustav: Deutung und Erklärung der germanischen Märchen und Mythen. Leipzig, W. Heims 1934. 88 S. 3 RM. — Vor 25 Jahren ließ F. eine 500 Seiten starke „Deutung der germanischen Märchen, Mythen und Sagen" erscheinen, die ein abschreckendes Beispiel verstiegener Astralmythologie darstellte (vgl. ZVfVk. 19, 459). Aus ähnlicher Grundanschauung ist sein neues kürzeres Buch hervorgegangen, in dem er mit gleicher Selbstgefälligkeit auf alle anderen Erklärungen der Märchenbildung herabblickt. Wenn er früher den Gegensatz zweier Hauptfiguren (wie Abraham und Loth, den reichen Mann und armen Lazarus, Baldur und Hödur, Goldmarie und Pechmarie) auf den Morgen- und den Abendstern zurückführt, so liegen jetzt diesen Figuren vielmehr die helle Vollmondszeit und die dunkle Neumondszeit zugrunde. Es können aber diese Zeiten auch durch zwei, drei, vier Personen vertreten werden, wie im Aschenputtelmärchen. Im Grimmschen Märchen von den zwei Brüdern ist der goldene Vogel die Dämmerung mit dem Abend- und Morgenrote und hat als Herz und Leber die Sonne und den Mond (S. 22). Auf astronomischer Grundlage ruht ferner die Edda. Thor ist der personifizierte Vollmondstag und hat die Sonne als den alles zerschmetternden Hammer Miölnir; Freya ist die Vollmondsnacht und besitzt den zunehmenden Mond als Schwert; Wodan ist die Vollmondsdämmerung, besitzt die Venus als den Speer Gungnir und erzeugt das graue Dämmerungslicht als Wind (S. 40). Im Nibelungenliede sind Hagen und Gunther die Dämmerung und der Mond, die ihren Vollmondstagsbruder Siegfried ermorden (S. 61). Im Rotkäppchen-Märchen erscheinen die drei mythischen Schwestern der Vollmondszeit als Großmutter, Tochter und Enkelin; Rotkäppchen ist die Morgenröte. Dann kommt die schwarze Neumondsnacht als Wolf, und in der zweiten Vollmondszeit der Tag als Jäger (S. 50). Eine Märchenwanderung von einem Volk zum andern gibt es nicht; denn die zugrunde liegenden astronomischen Erscheinungen sind in der ganzen Welt bekannt (S. 47). Wenn eine Märchenfassung wie Grimms „Frau Holle" sich nicht ganz der Theorie von F. einordnen läßt, so ist sie eben schlecht (S. 28). Nach diesen Proben erübrigt sich wohl ein Urteil über das Ganze. J. B.

Friedrichs, Gustav: Die Grundlagen des germanischen Götterglaubens. Leipzig, W. Heims 1934. 127 S., 8 Taf. 4,80 RM. — Unbeirrt durch das Kopfschütteln, das die früheren mythologischen Werke des Autors bei Sachverständigen hervorgerufen haben, schreitet dieser auf seinem Pfade fort. Ihm sind die Götter der alten Germanen nichts als astronomische Erscheinungen in astrologischer Auffassung (S. 53). Und dasselbe gilt auch für die Erzählungen der Bibel wie für die heutigen Märchen der Deutschen, der Zigeuner und der Papuas. Der nackte Adam und der nach dem Sündenfall mit Fellen bekleidete sind der Neumondstag und die Neumondsdämmerung, der reiche Mann und der arme Lazarus in der neutestamentlichen Parabel sind der Vollmondstagbruder und Vollmondsnachtbruder, ebenso der persische Ormuzd und Ahriman. Als Adam während der Neumondszeit schläft, nimmt

ihm Gott die nun wieder erscheinende Mondsichel als eine Rippe aus der Seite und schafft daraus die Vollmondsnacht als Eva. Das mag als Vorspiel dafür dienen, wie F. mit den Göttermythen der Edda umspringt, die den Hauptteil des Buches einnehmen. Thor mit seinen beiden Dienern ist Vollmondstag, -nacht und -dämmerung. Die vier Göttinnen der Merseburger Zaubersprüche sind Vollmondstag, Morgen- und Abenddämmerung und Nacht. Als Thor auf der Fahrt zu Utgardloki seine beiden Böcke, die Vollmondsdämmerung, schlachten läßt, werden ihre Knochen als Sterne und Mond an den Nachthimmel geworfen. Diese Proben mögen zur Charakteristik des Ganzen genügen, und ich brauche auf die Zitate aus der Ura-Linda-Chronik und die Deutungen des Krodo-Bildes und des Reliefs an den Externsteinen nicht näher einzugehen. J. B.

Hyde, Douglas: An Sgeuluidhe gaedhealach. Dublin 1933. — Die dritte Veröffentlichung des Irischen Vereins für Volkskunde ist eine neue Ausgabe der reichhaltigen Märchensammlung Professor Hydes (1895), dessen Verdienst es überhaupt ist, die ersten Sammlungen von echten irischen Märchen in einheimischer Sprache veröffentlicht zu haben (vgl. Bolte-Pol. Anm. 5, 59). Wie die meisten solcher Bücher ist auch dies mit der Zeit schwer zugänglich geworden, vielleicht in noch höherem Grade als die anderen. Die meisten von den Geschichten des Buches wurden schon 1893 von Professor Dottin in der Zeitschrift Annales de Bretagne herausgegeben, später auch als Buch gedruckt, aber nur in hundert Exemplaren, die schon nach einigen Monaten ausverkauft waren; so muß es mit Freude begrüßt werden, daß eine praktische und wohlfeile Neuausgabe vorhanden ist. Da das Buch nur in irischer Sprache geschrieben ist, scheint es angebracht, in aller Kürze den Inhalt anzugeben. 1. Buße eines verleumdeten Pfarrers, Nadeln aus dem Meere zurückbringen usw. mit MT. (= Aarne-Thompson. Märchentypen) 756 verwandt. 2. Spukgeschichte vom wiederkehrenden Toten. 3. MT. 330 A, Motive von 332. 4. MT. 325. 5. MT. 650. 6. MT. 513. 7—8. Von einem berühmten Zauberer. (Tomás Fuilteach de Búrca). 9. MT. 550, vgl. Anmerkungen zu K. Müller-Lisowski, Irische Märchen (1923), Nr. 28. 10. Die Zaubergaben, etwa MT. 564—563, norw. Christiansen, Øen med de fem berg (1922), S. 82. 11. MT. 313. 12. Weissagungsmärchen, mit MT. 930 verwandt. 13. Anfangs MT. 510, geht aber in MT. 300 über. 14. Vom Krüppel, den „die guten Leute", die Sidhe, betreuten. 15. MT. 570. 16. Wie Diarmaid seine Liebeszeichen bekam; die bekannte Geschichte, die man mit der Utgardsreise Thors zusammengestellt hat, vgl. v. d. Leyen, Paul u. Braunes Beitr. Bd. 33; Christiansen, Vikings and Viking Wars S. 30. 17. MT. 363, etwas erweitert. 18. Wie man eine alte Zauberin tötete. 19. Die toten Eltern verhelfen dem Knaben zum Reichtum, weil er aber das Geheimnis nicht bewahren kann, verliert er alles, vgl. Müller-Lisowski Nr. 17. 20. Altes irisches Motiv. Die uralte Frau, die einem Manne erzählt, was sie alles in ihrem Leben erlebt hat: Müller-Lisowski Nr. 25. 21. Prinzessin vom Unhold gestohlen, ihr Bruder, der verzaubert gewesen, wird befreit und rettet die Schwester. 22. Finngeschichte vom Kampf des Helden Goll mit dem Riesenweibe, in den Finnballaden ein sehr verbreitetes Motiv. 23. Eine etwas verworrene Geschichte vom erworbenen und wieder verlorenen Zauberbeutel. 24. Von dem ersten Streit, der nach Irland kam. Heroische Geschichte, in der der Held Cuchullainn auftritt. 25. Wohl zu MT. 313 gehörig: Kartenspiel, gefährliche Expedition, schwere Aufgaben. 26. Finngeschichte, literarisch geformt, Zug nach Spanien, um die Königstochter zu gewinnen. 27—28. Finngeschichten. 29. Literarisch geformte Geschichte. 30. MT. 400. 31. MT. 313. 32. Finngeschichte, Caoilte der Schnelläufer = Müller-Lisowski Nr. 16. 33. Von den weisen Brüdern, die bei Aristoteles studierten, Motive aus MT. 950. 34. Hausfrau wettet, daß sie den ehrlichen Diener zum Lügen bringen werde. 35. Von törichten Frauen, MT. 1384; 1386. R. Th. Christiansen.

Laakmann, Heinrich und Walter Anderson: Ein neues Dokument über den estnischen Metsik-Kultus aus dem Jahre 1680. Tartu 1934. 37 S., 2 Taf. (aus Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis 32, 5). — Der aus dem Pernauer Stadtarchiv mitgeteilte Bericht vom Jahre 1680 betrifft einen Kultbrauch der Esten, den Anderson mit sorgsamer Vergleichung der sonstigen Nachrichten genauer geschildert hat. Es wurde im Frühjahr nach einem Abendessen in der Spielstube eine bekleidete, mit einem Phallus versehene Strohpuppe, Metsik (Waldmännlein) geheißen, in Prozession aus dem Dorfe bis an die Grenze getragen, wo nach einer Nachricht auch ein unzüchtiger Tanz stattgefunden haben soll. Der Metsik sollte dem Korne und Vieh Gedeihen verschaffen, oder nach anderer Auffassung alles Unheil auf das Nachbarland übertragen. J. B.

Langhans-Ratzeburg, Manfred: Die Wolgadeutschen, ihr Staats- und Verwaltungsrecht in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin, Osteuropa-Verlag 1929. VIII, 192 S. 6,50 RM. — Zu den bisherigen geschichtlichen und länderkundlichen Darstellungen des Wolgadeutschtums bringt dies Buch die juristische Ergänzung. Der erste Teil enthält die Rechtsgeschichte unter dem Zarentum. Der russischen Staatsverwaltung über die deutschen Kolonisten wird deren Selbstverwaltung zur Seite gestellt, die sich, wie jene, ebenfalls in wechselnden Formen von 1764—1917 entwickelt hat. Die Revolution brachte neue staatsrechtliche Bildungen hervor, bis sich die Arbeitskommune des Autonomen Gebiets der Wolgadeutschen (1918—1924) und seitdem der jetzige Autonome Sozialistische Rätestaat der Wolgadeutschen ergaben. In gründlicher, sorgfältiger Arbeit geht der Verfasser auf die jeweiligen Rechtsquellen zurück, schildert die Organisation der obrigkeitlichen Gewalten und erörtert die Lehrmeinungen, die infolge der Inkongruenz der verfassungsrechtlichen Formeln und der wirklichen Sachlage einander gegenüberstehen. Unparteiisch erkennt er auch das Positive an, was der Bolschewismus im Staatsrechtlichen hervorgebracht hat. In bezug auf die Nationalitätenpolitik sieht er gegenüber der Zarenzeit einen Fortschritt, der hoffentlich die kleine Insel deutschen Volkstums vor dem Versinken in dem um sie brandenden slawischen Meere bewahrt. Umfangreiche Literaturangaben, Abdruck der wichtigsten Urkunden, eine statistische Übersicht über die Grundlagen der bolschewistischen Nationalitätenpolitik erhöhen den Wert des Buches.

Erich L. Schmidt.

Lüdtke, Gerhard und Lutz Mackensen: Deutscher Kulturatlas. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 5 Bände (in Lieferungen zu je 8 Blättern für 2 RM.). — Seit der einführenden Besprechung (oben 3, 289ff.), die es mit den ersten 45 Lieferungen zu tun hatte, ist dies monumentale Werk bis zur 68. Lieferung vorgerückt (März 1934) und nähert sich seinem Abschluß. Den ursprünglichen Rahmen wird es freilich, wie von vornherein offengelassen wurde, überschreiten und statt 500 mehr als 600 Blätter umfassen. Während Bd. 1 (Vorzeit und Frühzeit bis zum Jahre 1000 n. Chr.) längst abgeschlossen vorliegt, mit Registern usw. wohlausgestattet, sind innerhalb der anderen Bände (deren besondere Sammelmappen auch schon, bis auf Bd. III, zu haben sind) zusammenhängende Reihen von Tafeln vollständig geworden, die nun für bestimmte Gegenstände ein übersichtliches Studienmaterial darbieten: so die politischen Bewegungen, der Weltkrieg (9 Blätter), Entwicklung der verschiedenen Künste, Literaturgattungen, Wissenschaften sowie die Geschichte einzelner Einrichtungen durch die Jahrhunderte hin. Im besonderen ist die Gruppe Neuere deutsche Literaturgeschichte (von Gottsched bis zur Gegenwart) abgeschlossen und wird in zwei Abteilungen in eigenen Mappen mit Titelblättern und Registern ausgegeben. In engerer Beziehung zur Volkskunde stehen die Blätter 106ff. (Kostümkunde), 114 (Schießpulver und Geschütz), 116 (Arbeit und Verkehr), 117 (Große Erfindungen), 120 (Handwerk im Mittelalter), 142 (Verbreitung der Rolandbildsäulen) und dergleichen. Manchmal sind den Tafeln mit Abbildungen solche zugeordnet, die ausschließlich den erläuternden Text enthalten. Auch anderweitig ist, der systematischen Vollständigkeit zuliebe, von der Urform der Tafeln (Anschauungsbild nebst beigedrucktem Text) abgewichen und bloßer Text geboten, zuweilen sogar zweiseitig, z. B. 449f. usw. (Deutsche systematische Philosophie). — Auf den Inhalt der einzelnen Blätter kann nicht eingegangen werden. Die Sammlung im ganzen ist so reichhaltig, daß jeder, der irgendein Gebiet der deutschen Kulturentwicklung studiert, gut daran tun wird, hier Einblick zu nehmen, um das für ihn Wichtige herauszusuchen. Freilich ist der Wert der Blätter verschieden; manche könnten sorgfältiger gearbeitet sein. Auffällig ist, neben zahlreichen glänzenden Lösungen, in vielen anderen Fällen die Rückständigkeit und Hilflosigkeit der Kartographik, in deren geschickter Durchführung doch gerade eine Hauptaufgabe des ganzen Atlas liegt. Andere Tafeln sind durch die Zeitgeschichte überholt. Aber die praktische Anlage des Werkes gibt ja dem Verlag die Möglichkeit, die unbedingt erforderlichen Verbesserungen am einzelnen Blatt vorzunehmen und weitere ergänzende Tafeln einzuschalten, um so der Zeit zu folgen und die Brauchbarkeit des Gesamtwerks wie der Teile dauernd zu sichern.

Erich L. Schmidt.

Luţa, Vasile Gh.: Die deutschen Volkslieder auf Napoleon I. von seinen Anfängen bis zum Beginn der Befreiungskriege. Dissertation (Teildruck), Berlin SW 48, P. Funk 1931. 72 S. — Mit gründlichem Sammelfleiß hat der Verfasser das umfangreiche Liedmaterial, das Napoleon I. zum Thema hat, zusammengetragen. Es wird klargelegt, wie die Lieder entstanden sind, welche Anlehnungen auf textlichem Gebiet

vorliegen, woher die Melodien stammen, welchen historischen Wert die Lieder haben und welche Aufnahme sie beim Volke fanden. Interessant ist die Feststellung, daß aus Liedern für Napoleon auch solche gegen ihn geworden sind. Wichtig ist die Tabelle, die in chronologischer Folge 100 Napoleonlieder aus der Zeit von 1796—1813 enthält mit Hinweisen auf die Volksliedliteratur und die Sammlung fliegender Blätter in der Berliner Staatsbibliothek. Nachzutragen wäre das österreichische Soldatenlied „Jetzt geht der Marsch ins Feld", dessen 3. Strophe in der nur einmal belegten österreichischen Fassung lautet (R. Preiss, Unsere Lieder, Leipzig 1912, S. 119):

> Jetzt steht die Zeit am Rain, (lies: Rhein)
> Des Kaisers Ferdinands Töchterlein (lies: Franzens)
> Marie Louis', du g'hörest mein,
> Ganz Frankreich ist mein eigen,
> Haus Österreich ist mein eigen,
> Vereinigt muß es sein.

Es gehört wohl in das Jahr 1810, als Napoleon sich mit Marie Louise vermählte. Für die Volksliedforschung wäre es ein besonderer Gewinn, wenn der Verfasser eine Abhandlung über die von ihm gesammelten 3000 Napoleonlieder veröffentlichte. In völkerpsychologischer Hinsicht wäre die Darstellung sehr lehrreich, da sich Lobhudeleien und Verherrlichungen abwechseln mit Haßgesängen und Spottliedern, entsprechend den Siegen oder Niederlagen des Korsen, besonders in den Rheinbundstaaten. Johannes Koepp.

Manninen, I.: Die Sachkultur Estlands. I, 1931, XVI, 276 S., II, 1933, XII, 338 S. (Sonderabhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft II.) Tartu-Dorpat. — M., dessen grundlegende Arbeit auf dem Gebiet der estnischen gegenständlichen Volkskunde oben 4, 261 kurz gewürdigt wurde, will in diesem auf 3 Bände berechneten Werk „eine ausführliche Darstellung der gegenständlichen Volkskultur Estlands sowie die Darlegung ihres Werdegangs" geben. Bd. I behandelt die aneignende Wirtschaft: Sammeln von Eiern, Jagd, Fischerei, Krebsfang; Bd. II Ackerbau, Viehzucht, Bienenzucht sowie die Gebäude. Das Kernstück des 1. Bandes bildet die Darstellung der mannigfaltigen, z. T. altertümlichen Methoden und Geräte der Fluß-, Binnensee- und Meeresfischerei und des Seehundfanges; die Jagd ist — zum Unterschied von dem verwandten Finnland — nur noch in Kümmerformen zu beobachten, zweifellos eine Folge der Leibeigenschaft mit ihren Jagdprivilegien der Gutsherrschaft. Die Stellung Estlands als eines Grenzlandes, in dem die kulturellen Einflüsse Ort- und Mitteleuropas aufeinanderstießen, tritt besonders klar im 2. Band hervor. Als Beispiel seien die Pflugtypen angeführt, von denen Estland im Westen den Hakenpflug, im Hauptteil des Landes den osteuropäischen Gabelpflug, die Zoche, aufweist (sehr wichtig ist M.s typologische Herleitung der Zoche von dem älteren Hakenpflug). Das eigenartige estnische Wohngebäude, das Riegentennenwohnhaus, das Rhamm auf das Niedersachsenhaus zurückführen wollte, ist, wie M. in einer eingehenden Untersuchung des Grundrisses, der Konstruktion und der einzelnen Teile (von der Art der Dachdeckung und den dabei benutzten Geräten bis zum Ofen) nachweist, auf einen bei Westrussen und Letten auftretenden Gebäudetyp zurückzuführen, hat aber späterhin starke Einflüsse aus dem niedersächsischen Kulturkreis erhalten. Die Verbreitung zahlreicher Gegenstandsformen wird durch Karten veranschaulicht. Bd. I enthält 291, Bd. II 354 Abbildungen. — Im Interesse der europäischen Volkskunde ist nur zu hoffen, daß dieses in seinem Material wie in seinen Vergleichen wichtige Werk bald seinen Abschluß durch den 3. Band erfährt. W. Steinitz.

Manninen, I.: Die finnisch-ugrischen Völker. Leipzig, O. Harassowitz 1932. 384 S., 334 Abb. — Die finnisch-ugrischen Völker, die bis vor kurzem nur einem kleinen Kreis von Spezialisten bekannt waren — selbst die Völkernamen wie Mordwinen, Tscheremissen usw. waren meist böhmische Dörfer — treten immer mehr in den Gesichtskreis der europäischen Völkerkunde und der Nachbardisziplinen. Insbesondere über die westlichen Vertreter dieser Völkergruppe, Finnen, Esten und Ungarn, sind in letzter Zeit umfangreiche Monographien in deutscher, einige auch in englischer Sprache erschienen (vgl. auch oben 4, 258 ff.). Eine zuverlässige Gesamtdarstellung der finnisch-ugrischen Völker in einer großen Kultursprache fehlte aber bisher. M.s Werk, das schon in einer estnischen und finnischen Ausgabe vorliegt (beide 1929), behandelt in 13 Kapiteln die materielle Kultur der einzelnen finnisch-ugrischen Völker (6 ostseefinnische: Finnen, Karelier, Wepsen, Woten [einschließlich der karel. Ingrier], Esten, Liven, Mordwinen, Tscheremissen, Wotjaken, Syrjänen,

Lappen, Ob-Ugrier [Ostjaken und Wogulen], Magyaren). Einleitend wird in jedem Kapitel ein Überblick über Gebiet, Zahl und Geschichte des betreffenden Volkes gegeben. Bei Lappen und Ob-Ugriern werden auch anthropologische Daten angeführt. Eine einleitende Gesamtübersicht über die Gliederung der finnisch-ugrischen Völker wäre bei der erwähnten geringen Bekanntschaft mit finnisch-ugrischen Dingen nötig gewesen. — Für jede Beschäftigung mit den finnisch-ugrischen Völkern wird M.s Werk unentbehrlich sein. W. Steinitz.

Ossenberg, Heinrich: Schrifttum zur Geschichte der westfälischen Kunst. Münster, Aschendorff 1934. 60 S. 0,60 RM. (Veröffentlichungen des westfälischen Heimatbundes.) — Als Ergänzung der oben 4, 287 angezeigten Bibliographie der westfälischen Volkskunde von Sartori ist diese Veröffentlichung mit großem Danke zu begrüßen. Sie enthält nicht allein in der Abteilung „Volkskunst“ die für dieses Gebiet wesentlichen Erscheinungen, sondern bringt auch in den übrigen Abschnitten zahlreiche Arbeiten die zur Volkskunst und Volkskunde in naher Beziehung stehen. Wenn auch wissenschaftliche Ziele und damit Vollständigkeit nicht angestrebt werden, so ist die bibliographische Zuverlässigkeit dank der Sorgfalt des Bearbeiters und den ihm von zahlreichen Stellen zuteil gewordenen Hinweisen doch einwandfrei. Für die Anregung zur Beschäftigung mit der westfälischen Volkskunst wird das wohlfeile Heft sicherlich auch außerhalb der Kreise des Westfälischen Heimatbundes beitragen. F. B.

Pohl, Erich: Die deutsche Volksballade von der Losgekauften. Ein Versuch zur Erforschung des Ursprungs und Werdeganges einer Volksballade von europäischer Verbreitung. Helsinki, Academia scientiarum Fennica 1934. 361 S. (FF Communications No. 105). — Die seit 1750 in Deutschland nachweisbare Ballade (Erk-Böhme Nr. 78) schildert in Dialogform, wie die von einem Seeräuber entführte Jungfrau die am Ufer stehenden Verwandten anfleht, sie loszukaufen; Vater, Mutter, Bruder, Schwester weigern sich, ihre Habe (Haus, Kleid, Schwert, Kranz) herzugeben, nur der Liebste ist bereit, seinen Ring (oder Schwert) zu opfern. Nachdem schon viele Forscher der Geschichte und Verbreitung dieses Liedes Untersuchungen gewidmet haben, geht P. dem Problem mit außerordentlicher Gründlichkeit zu Leibe. Er vergleicht z. B. 67 deutsche, 210 finnische, 200 estnische Varianten bis auf Einzelzüge (auftretende Personen, Loskaufgaben, Hinzufügung von Einleitung und Schluß) miteinander und stellt methodische Grundsätze über die Veränderung wandernden Volksgutes (Umdichtung, Zersingen, Überformung durch eine andere Dichtung) auf. Sein Ergebnis ist (S. 303): aus Deutschland wanderte die Ballade nach Dänemark, von dort einerseits nach den Färöern und Island, anderseits nach Norwegen, Schweden und von hier nach Finnland und Estland. Die Urform der Ballade aber ist in Deutschland vor 1500 aus Südeuropa eingedrungen, wo Überfälle maurischer Seeräuber häufig waren. Doch unterscheiden sich die italienischen und spanischen Fassungen dadurch, daß beim Loskauf stets eine Geldsumme und nicht sonstige Besitztümer verlangt werden. Da dieser Zug in den englischen und amerikanischen Fassungen, wo das Mädchen gehängt werden soll, wiederkehrt, müssen diese direkt von den südeuropäischen abstammen. In Frankreich sind auffälligerweise keine Seitenstücke nachzuweisen. Der Grundgedanke der Ballade, daß der Geliebte des gefährdeten Mädchens als Retter eintritt, nachdem die Verwandten ihre Hilfe versagt haben, erscheint endlich noch anderwärts; so hilft dem vom Edelmann eingekerkerten Schäfer seine Braut (Erk-Böhme Nr. 43); so soll in einem estnischen Liede ein Jüngling vom Kriegsdienst losgekauft werden; so wagt im ungarischen Liede nur der Geliebte, die gelbe Schlange, die dem schlafenden Mädchen in den Busen gekrochen ist, zu packen. Auf eine griechische Ballade, in der die Braut dem Todesgotte für das Leben des Bräutigams fünfzehn eigene Lebensjahre hingibt, hat schon Lesky im Zusammenhange mit der Alkestis des Euripides hingewiesen. J. B.

Ranke, Kurt: Die zwei Brüder, eine Studie zur vergleichenden Märchenforschung. Helsinki, Academia scientiarum Fennica 1934. 391 S. (FF Communications No. 114). — Wir erhalten hier eine sehr dankenswerte Untersuchung des 60. Grimmschen Märchens und seiner Verbreitung. Mit erstaunlichem Fleiß hat R. fast 1000 Varianten aus allen Weltteilen zusammengebracht, sorgsam auf ihre Motive untersucht und in Gruppen (Redaktionen) geschieden. Da drei Motive des Märchens bereits im 14. Jahrhundert in der Bjarkisage begegnen (S. 30), wird dasselbe wohl noch im Mittelalter entstanden sein; es ist aber zu kompliziert und logisch angeordnet (S. 376), als daß man es weit hinaufrücken dürfte. Sein Ursprungsland ist Frankreich, von wo es nach den übrigen romanischen Ländern (Basile) ebenso wie nach Deutsch-

land drang. Den Eingang der Erzählung bildet die magische Geburt der Helden. Durch den Genuß eines Fisches gebiert eine Fischersfrau zwei Knaben; auf ähnliche Weise entstehen ihre beiden Pferde, Hunde, Schwerter, Bäume. Daran schließt sich der Drachenkampf des einen Jünglings, dessen Urform noch aus idg. Vorzeit stammt: der Held erlöst eine dem Drachen preisgegebene Königstochter, indem er das Untier tötet und dessen Zungen ausschneidet; nachdem er sich durch diese einem Betrüger gegenüber ausgewiesen, erhält er die Jungfrau zur Gattin. Dann reizt ihn ein in der Ferne erblicktes Feuer, mit seinen Hunden auf die Jagd auszuziehen; er wird durch eine Hexe versteinert. Als der andre Bruder seine Gefahr an dem Welken des Lebensbaumes erkennt, folgt er ihm, wird für den jungen König gehalten, auch von dessen junger Frau, erblickt gleichfalls das verführerische Licht, sucht die Hexe auf und zwingt sie, die Versteinerten zu erlösen. Diese Grundform ist in Mitteleuropa und bei den Skandinaven, Finnen, Iren, Balten, Slawen mit vielen Änderungen und Ausschmückungen (Goldvogel, dankbare Tiere, Eifersucht des geretteten Bruders usw. S. 380) versehen worden, so daß verschiedene Redaktionen entstanden, deren Wanderwege (S. 340) und Stammbäume (S. 376) übersichtlich dargestellt werden. J. B.

Réz, Heinrich: Bibliographie der deutschen Volkskunde in den Karpathenländern. Reichenberg, Kraus 1934. XI, 155 S. (Beiträge zur sudetendeutschen Volkskunde, hrsg. von G. Jungbauer, XVIII. Bd., 2. Heft). — Durch diesen Band wird die Bibliographie der deutschen Volkskunde in der Tschechoslowakei abgeschlossen, nachdem für Böhmen Jungbauer und für Mähren und Schlesien Hobinka die Arbeit schon früher geleistet haben. Er umfaßt 1. das Preßburger Gebiet, 2. die Sprachinsel Kremnitz-Deutschproben, 3. die Zips mit dem Gründler Gebiet, 4. Karpathenrußland, 5. die Streusiedlungen in Oberungarn, 6. die Bielitz-Bialaer Sprachinsel, 7. die Sprachinseln Galiziens; nach dieser Reihenfolge werden auch innerhalb der einzelnen Stoffgruppen die Einzelveröffentlichungen angeordnet. In diesen von etwa 200000 Deutschen bewohnten Sprachinselgebieten wurde zum Teil erst in jüngster Zeit die volkskundliche Sammelarbeit aufgenommen; es sei nur an die verdienstvollen Schriften von Hanika, Karasek, Horak u. a. erinnert. Für andere Teile, so für die jungen Sprachinseln in Galizien, für die Zips und für Bielitz konnten vom Verf. sogar schon die bibliographischen Vorarbeiten anderer (Kuhn, Gréb, Schlauer) verwendet werden. Immerhin war es ein gewiß nicht leichtes Unternehmen, die Literatur dieser an Stoff zwar ergiebigen, an wissenschaftlichen Hilfsmitteln, wie Büchereien usw., aber armen Räume einigermaßen lückenlos zusammen zu bekommen. Berücksichtigt wurden in der Hauptsache die Erscheinungen bis Ende 1931, einige auch noch bis zur Mitte 1933, im ganzen nicht weniger als 1757 Nummern. Der Kreis der Aufnahme ist möglichst weit gezogen; Geschichte, Heimatkunde, Statistik, Familienkunde, Mundart sind neben den üblichen Untergruppen der Volkskunde berücksichtigt. So wird dies Werk neben der großen volkskundlichen Gesamtbibliographie zu einem hochwillkommenen Hilfsmittel der wissenschaftlichen Forschung. F. B.

Ruez, Luis F.: Los Indios Araucanos de la Republica Argentina, Bd. 1: Ursprung und Kultur der Araukaner. Buenos Aires 1929. 61 S., 39 Abbildungen. — Der Verf. hat als Arzt vier Jahre lang unter den Indianern der Pampa gelebt und berichtet voll innerer Anteilnahme über seine Beobachtungen, die er durch geschichtliche Studien ergänzt. Er behandelt kritisch die Frage der Herkunft der Araukaner und schildert ihre Kultur: die religiösen Vorstellungen und Gebräuche bei Geburt, Krankheiten, Tod und Totenkult; so auch Liebe, Hochzeit, Ehe; gesellschaftliche Ordnung, Verhältnis zu Tieren, Kriegertum; die tägliche Lebensweise, Geräte, Fertigkeiten, Kleidung, Schmuck, Ernährung und Geselligkeitsformen. Zum großen Teil hat R. seine Arbeit bereits in deutscher Sprache veröffentlicht: im „Phönix", der Zeitschrift für deutsche Geistesarbeit in Südamerika, Buenos Aires 1928, Jahrg. 14, Heft 6 und 1929, Jahrg. 15, Heft 1—2. Erich L. Schmidt.

Der Sachsenspiegel. Bilder aus der Heidelberger Handschrift. Eingeleitet und erläutert von Eberhard Frh. v. Künssberg. Leipzig, Inselverlag, o. Jahr. 31 S. 92 Abbildungen. 0,80 RM. (Insel-Bücherei Nr. 347.) — Vor einiger Zeit erschien in der gleichen Sammlung eine Auswahl aus den Bildern der Manesse-Handschrift, die angesichts des billigen Preises durch die Vollendung der farbigen Wiedergabe Erstaunen und größte Anerkennung finden mußte. Das gleiche gilt für das vorliegende Bändchen, das auf 32 Tafeln eine große Anzahl ausgezeichneter und vortrefflich ausgewählter farbiger Abbildungen enthält. Die Einleitung belehrt über Entstehung und Eigenart des Sachsenspiegels, die Anmerkungen geben Erklärungen der Bilder. So knapp diese beiden Teile gehalten sind, so deutlich lassen sie die Hand des um das

Gebiet „Recht und Volkskunde" so hochverdienten Herausgebers erkennen. In der Tat wird jeder, der diese Auswahl vom volkskundlichen Gesichtspunkt aus eingehend mustert, über die Fülle der Belehrung erstaunt sein, die er für die Sachgüter wie für die Symbolik und Technik volkskundlicher Darstellung aus diesen Bildern gewinnt. F. B.

Scheuring, K. J.: Volkslieder-Sammlung. Sammler alter und neuer deutscher Volkslieder und Weisen des Odenwaldes, Spessarts, der Rhön und des Frankenlandes. Aschaffenburg, 1. Folge (50 Lieder) 1928, 2. Folge (65 Lieder) 1932. — Eine wertvolle Liedersammlung mit genauen Angaben von Ort und Zeit der Aufzeichnung bei jedem Liede. Der Volksliedforscher begrüßt die Sammlung, da er durch Vergleich mit älteren Sammlungen von Liedern aus derselben Gegend feststellen kann, welche Veränderungen die Lieder erfahren haben, welche Lieder verklungen sind usw. (vgl. H. Krapp, Odenwälder Spinnstube, Darmstadt 1904 und Ditfurth, Fränkische Volkslieder, Leipzig 1855). Einige Melodien hat der Verf. leider „ergänzt". — Die Sammlung verdient weite Verbreitung, ist auch schon verschiedentlich auf Volksliedwettstreiten mit gutem Erfolge verwendet worden. Johannes Koepp.

Schultz, Willi: Pommersche Volkstänze, gesammelt, mit Tanzbeschreibungen versehen und herausgegeben. (Deutsche Volkstänze, Heft 15—16.) Bärenreiter-Ausgabe 537. Kassel, Bärenreiter-Verlag [1934]. 31 S. Quer-8⁰. 1,40 RM. — Das dem oben 4, 278 angezeigten Sammelwerke zugehörige Heft enthält 17 Tänze, darunter viele Singtänze. Bei dem zum Schluß gespielten Marschwalzer kommen alle beliebten Lieder im Drei- und Viertakte, aber auch Straußsche Melodien und Militärmärsche zur Verwendung. Der Barbiertanz wird oft ohne Musik als Gebärdenspiel (wie beim Handwerker-Examen, oben S. 82) ausgeführt. Ausländischen Ursprungs sind der Kosaky und die Schwedische Quadrille. J. B.

Schultz, Wolfgang: Altgermanische Kultur in Wort und Bild. Mit 160 Bildern auf 80 Tafeln und 1 Karte. München, J. F. Lehmann 1933. 117 S. Geh. 6 RM., geb. 7,50 RM. — In dem Schlußkapitel dieses Buches mit der Überschrift „Und wir" zieht der Verfasser die Folgerungen, die sich für den deutschen Menschen der Gegenwart, der sich der Vergangenheit und des Erbteils seiner Ahnen bewußt geworden ist, in Weltanschauung und Lebensgestaltung ergeben. Er hebt bei dieser Gelegenheit die Notwendigkeit hervor, sich nicht mit Schlagworten, wie „die Germanen waren keine Barbaren", zu begnügen, sondern sich in die kulturellen und ethischen Schöpfungen der Vorfahren wirklich zu vertiefen; nur dann könnten sich Erlebnis- und Bildungswerte einstellen. Er nennt in diesem Zusammenhang Volks- und Altertumskunde mit vollem Recht in einem Atem und fordert unter anderem für beide eine ihrer Bedeutung entsprechende Stellung in der Bildung des Volkes, besonders der Jugend. Voraussetzung dafür ist „eine angemessene Lehrerbildung, die mehr leistet, als daß aus einem neuen Fach geprüft wird". Wenn er weiterhin bemerkt, daß bereits eine Menge guter einführender Werke vorliege, so darf man zu diesen mit Recht auch sein eigenes zählen und es besonders den Lehrern empfehlen. Es bietet einen alle Seiten der geistigen und sachlichen Kultur berücksichtigenden Überblick von den ältesten Zeiten bis zum Ende der späten Eisenzeit; im Gegensatz zu ähnlichen Werken ist gerade die jüngere Epoche sehr eingehend behandelt. Wie der Titel ankündigt, gehen Wort und Bild Hand in Hand; die Abbildungen sind in Menge, Auswahl und Ausführung vorzüglich; wir nennen nur die reichhaltigen Proben der Felszeichnungen und das Osebergschiff, dem allein 7 Tafeln gewidmet sind. Schultz ist nicht nur ein gründlicher Kenner, sondern auch ein alter Kämpfer ; das Temperament, das durch seine Darstellung geht, belebt und regt an, auch da, wo die eigene Meinung abweicht. Mit erfreulicher Deutlichkeit tritt er allerlei Auswüchsen und scheinwissenschaftlichen Machwerken der Gegenwart entgegen, um desto ernster die Verpflichtungen und Ziele zu betonen, die jedem Deutschen aus einer wissenschaftlichen Erkenntnis germanischer Vorzeit erwachsen. F. B.

Valentin, Franz: Geschichtlich-Geographische Untersuchungen zu den Mundarten rings um Mainz. Erlangen, Palm & Enke 1934. VII, 173 S., 29 Kartenbilder. 8 RM. (Fränkische Forschungen, hrsg. v. Friedr. Maurer, 2). — Die vorliegende Arbeit behandelt den Sprachraum „rund um das Rheinknie bei Mainz". Der Charakter dieses Raumes als Industrie- und Durchgangslandschaft hat so starke sprachliche Mischung hervorgerufen, daß „in keinem der behandelten Orte eine einheitliche Mundart gesprochen wird". Dieser Durchmischung im einzelnen Orte geht die sprachliche Vielfältigkeit im Nebeneinander der Orte zur Seite. Sie ist durch das Zusammentreffen der hessischen Mundarten von Norden und der pfälzischen Mundarten von Süden bedingt. Was Maurer für Darmstadt, Freiling für Frankfurt fest-

gestellt haben, ergibt sich auch hier: in der „typischen Auflösungslandschaft“ bildet sich schließlich durch Abdrängung der alten Mundarten ein „neuer Raum, eine städtische Sprachlandschaft“ rings um die Stadt Mainz. Die Bedeutung der Verkehrsachsen von Mainz nach Worms bzw. Darmstadt wird durch Wortkarten herausgestellt. Die Arbeit zeigt, wie erfolgreich heute die Wortgeographie herangezogen werden kann. Der Verfasser bringt in der Tat „grundsätzlich Neues“, wenn er sich hier über das Verhältnis von Lautgrenzen und Wortgrenzen ausläßt und feststellt, daß für diese junge Kreis- und Amtsgerichtsgrenzen, für jene alte territoriale oder kirchliche Grenzen verantwortlich sind. Sehr lehrreich ist, daß in der Lautgrammatik oft Belege aus historischen Quellen herangezogen werden und die Ergebnisse des deutschen Sprachatlasses und des Südhessischen Wörterbuches — auch letzteres manchmal abweichend von den örtlichen Feststellungen des Verfassers — verglichen werden. Bei strittigen Fragen hätte der Verfasser die altsprachlichen Formen anführen und damit seine Stellungnahme uns mitteilen sollen, so z. B. unter anderem bei dem Verhältnis der Bezeichnungen der Bremsvorrichtung am Bauernwagen: ist Mick = frz. méchanique? Vgl. Schwäb. Wörterbuch unter diesem Wort. Die fleißige, umfangreiche Arbeit stellt eine wichtige Bereicherung unserer Mundartkenntnisse dar. In ihren soziologischen Ausführungen gibt sie der Volkskunde manchen Fingerzeig.

Friedrich Schlager.

Vasmer, Max: Der Burgundername bei den Slawen. Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1933, IV. Berlin, Verlag der Akademie 1933. 12 S. 2 RM. — Der Ortsname Bergensin im hinterpommerschen Kreise Lauenburg, kaschubisch Bargedzino, und der noch heute im ganzen Reiche verbreitete Familienname Bargenda u. ä. ist auf die Burgunder zurückzuführen. Die von V. mit den Trägern jener Namen geführte umfangreiche Korrespondenz erwies, daß diese Familien aus Schlesien oder Hinterpommern stammen. Offenbar handelt es sich um Nachfahren der Reste ursprünglich germanischer Bevölkerung jener Länder. Abgesehen von der wissenschaftlichen Bedeutung dieser Feststellung ein schönes Beispiel für das Interesse, das die Forschung bei den familiengeschichtlich heute stark interessierten Laien findet, und die daraus gewonnenen Früchte. F. B.

Vatter, Ernst: Ata Kiwan. Unbekannte Bergvölker im tropischen Holland. Ein Reisebericht. Mit 5 Karten, 24 Zeichnungen und 80 Kunstdrucktafeln mit 164 Abbildungen. Leipzig, Bibliographisches Institut 1932. 294 S. Geb. 18 RM. — Die Ata Kiwan, „Menschen der Berge“, sind die Bewohner des zwischen Flores und Timor gelegenen Solor-Alor-Archipels, einer Inselgruppe des östlichen Insulinde, eine aus verschiedenen rassischen Elementen (Negrito, Wedda, Papua, Malaien) gemischte Bevölkerung mit einer eigenartigen und auf manchen Gebieten reich entwickelten Kultur, bisher nur wenig erforscht, doch dem Einfluß europäischer Zivilisation bereits verfallen. Der durch frühere Arbeiten bekannte Verfasser (z. B. Die Plastik der Naturvölker, Frankfurt 1926) weilte dort mit seiner Gattin von November 1928 bis Juli 1929 und gibt uns eine fesselnd geschriebene, von ausgezeichneten Abbildungen begleitete Schilderung seiner Forschungsergebnisse. Leider mangelt es an Raum, das umfangreiche Werk eingehend zu würdigen; es seien nur einige Einzelheiten herausgegriffen, die als Vergleichsmaterial für den Volkskundler von Bedeutung sind: Mit dem Feldbau verbundene Kultsitten (S. 99ff., z. B. letzte Ähren 113); Spinnen und Weben (217ff.); Färbemethode: Aussparen bestimmter Fadenteile durch Einbinden in farbundurchlässige Blattstreifen („Ikattechnik“, 220ff.); junge Felszeichnungen religiöser Bedeutung (249); Leberschau (102); Seelen gewaltsam Getöteter als Unglücksbringer und Sturmgeister (214); Amulette (181, 188). F. B.

De Volksdansmare voor de vrienden van de Meihof. Officieel orgaan van het Nederlandsch Centraal Bureau voor volksdansen, Oosterbeek (Holland). — Es liegt uns Nr. 1 des 2. Jahrgangs (Herbst 1933) dieser Zeitschrift vor, die einen guten Einblick in die Arbeit der Volkstanzbewegung in Holland gibt, deren Mittelpunkt der Meihof in Oosterbeek ist. Die einzelnen Aufsätze berichten von der Schulung der Tänzer, ihrer Teilnahme an Volksfesten, ihren Reisen usw. Dem Volksliedfreund werden der Aufsatz „Volksliederen uit de 16e eeuw“ und die Notenbeilage (Tanz von 1520) mit einer Erläuterung in deutscher Sprache willkommen sein. Wertvoll ist die Übersicht über die internationale Volkstanzliteratur. Johannes Koepp.

Von der Leyen, Friedrich: Lesebuch des deutschen Volksmärchens, in Verbindung mit Josef Müller hrsg. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1934. XIII, 192 S. (Literarhistorische Bibliothek, hrsg. von G. Fricke, Bd. 11). — Rasch ist dem vor-

trefflichen Überblick über die deutsche Volkssage, den wir oben S. 113 begrüßten, ein ebenso erwünschter über das Volksmärchen gefolgt. F. v. d. Leyen, der schon 1912 die Grimmschen Märchen in einer neuen Ausgabe nach dem Alter der Stoffe ordnete, bietet hier 37 Texte (zumeist aus der Grimmschen Sammlung), die in drei Gruppen geordnet die Entwicklung des deutschen Volksmärchens, landschaftliche Eigenart und die Kunst der Erzähler vergegenwärtigen sollen. So vertritt Rumpelstilzchen und der singende Knochen uralte Glaubenselemente, das Bürle die Spielmannsdichtung, Sneewittchen die ritterliche Epik, während wertvolle Anmerkungen auf die Verschmelzung verschiedener Motive hinweisen. Unter den deutschen Landschaften erweisen sich Niederdeutschland und Hessen ergiebig. Gegenüber den Echtheitsfanatikern, die nur eine wörtliche Wiedergabe bäuerlicher Erzähler gelten lassen wollen, zeigt der Herausgeber, wie Wilhelm Grimm sich immer mehr in die Sprache des Volkes einlebte; er gibt Parallelabdrücke der Quellen vom Schneider im Himmel, Dornröschen, Marienkind u. a. und den Fassungen der sieben Auflagen des Grimmschen Textes. Wo auf Schule oder Universität die Erkenntnis vom Wesen des Märchens gefördert werden soll, wird dies Büchlein sicherlich ein treffliches Hilfsmittel sein.

J. B.

Wegner, Richard N.: Volkslied, Tracht und Rasse. Mit 33 Abbildungen im Text und einer Schallplatte. München, Knorr & Hirth 1934. 51 S. 4°. 8,70 RM. — Die „Tönenden Bücher“ des Münchener Verlages fügen zu Wort und Bild eine im Einbanddeckel verwahrte Schallplatte. In den bisher erschienenen Bänden dieses neuen Buchtyps gibt sich diese Verbindung ungezwungen. Die Tiere der Heimat oder fremder Länder erscheinen im Bild und lassen ihre Stimmen hören, das Leben des Soldaten oder des Marinemanns wird entsprechend vorgeführt. Wenn man — was naheliegt und zu begrüßen ist — auch das Volkslied in dieser Weise einem größeren Leserkreis nahebringen wollte, so war die Zusammenstellung der tönenden und der bildlichen Elemente nicht so leicht gegeben. Es wäre etwa möglich gewesen — und einige Bilder des vorliegenden Buches sind auch so ausgewählt —, für Arbeits-, Spiel-, Tanz-, Prozessions- und andere Gemeinschaftslieder die Anlässe im Bilde zu bringen. Es wären dann zwar wichtige Gruppen des Liedes ohne Bild geblieben, aber die gewählte Verbindung war naturgemäß und unmittelbar. Der Verfasser ist nicht diesen Weg gegangen; er verbindet vielmehr Volkslied und Volkstracht schlechthin und stellt beide unter den Generalnenner der Rasse. Da es sich beim Liede wie bei der Tracht um außerordentlich komplizierte und Einflüssen verschiedenster Art unterworfene Erscheinungen des Volkslebens handelt und die Erforschung des Anteils der Rasse an ihrer Entstehung noch völlig in den Anfängen steckt, sind die von dem Verfasser vorgetragenen Deutungen alles andere als gesicherte Ergebnisse; vergeblich fragt man sich, durch welche Kriterien die rassische Zuweisung der aus der ungeheuren Masse herausgegriffenen Lieder und Trachten gestützt sei. Erschwerend ist die nach dem heutigen Stand der Wissenschaft nicht mehr haltbare Stellung des Verfassers zum Begriff des Volksliedes. Er versteht darunter „strenggenommen nur den aus der Landbevölkerung hervorgegangenen, ihr eigenen Liederschatz“ und sieht in der Rasse unmittelbar die Schöpferin des Liedes: „eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise wird in Volksliedern Begabungsäußerungen der Rassen sehen, die sie schufen“. So verweist auch der Untertitel des Buches auf die „Schallplatte mit Stücken aus alten Liedern deutscher Rassen“ (im Titel sind es „Lieder deutscher Bauern“), wobei es denn eigenartig berührt, daß unter den neun Liedern, die als besonders kennzeichnende Proben auf die Platte aufgenommen sind, sich auch ausgesprochene Literaturerzeugnisse jüngerer Zeit befinden, z. B. die sentimentale Einlage „Wenn ich mich nach der Heimat sehn'“, die bekanntlich von J. F. Nesmüller aus Trübau im Jahre 1848 verfaßt und komponiert wurde. Warum dies Lied als „dinarisch“ bezeichnet wird, bleibt ebenso unklar wie die meisten anderen Zuweisungen. Wer an eine Aufgabe, wie sie dem Verfasser vorschwebt, herangehen wollte, nämlich „das deutsche Liedmaterial, geordnet nach den Rassen, aus denen es hervorging (!), vorzulegen“, für die Tracht dasselbe zu leisten und schließlich Lied und Tracht unter gemeinsamen Rassenzügen zusammenzufassen, der müßte mit ganz anderen Grundkenntnissen ausgerüstet sein, als sie anscheinend dem Verfasser auf volkskundlichem Gebiet zu Gebote stehen; auch das angehängte Literaturverzeichnis enthält viele Fehler und Ungenauigkeiten. Sehr schön sind die Trachtenaufnahmen, bis auf einige zu sehr „gestellt“ erscheinende Gruppen; schön auch die Schallplatte, doch was sie bietet, sind zum größten Teil Leistungen hoher Kunst, kein schlichter Volksgesang. So kommt es in dem tönenden Buch zu keinem rechten Zusammenklang, und man legt den prächtig ausgestatteten Band enttäuscht beiseite. F. B.

Das Faschingsbild des Peter Bruegel d. Ä.

Von Arthur Haberlandt.

(Mit 1 Abbildung.)

Bruegels Kunstschaffen hat W. Hausenstein einmal „im Grunde Volkskunde“ genannt[1]). Am „Hochzeitsbild“ des Wiener kunsthistorischen Museums habe ich versucht darzutun, daß es in der Tat die Bildhaftigkeit bedeutsamen Volksbrauches ist, die durch Bruegel bis ins einzelne sinnhafte künstlerische Wiedergabe gefunden hat. Raum, Gruppierung, Farbe und Aufbau der Szene entspringen formvoll gebundener Überlieferung des Festes, das der Künstler im Volk miterlebt; mit Meisterwillen erhebt er den Höhepunkt „naer het leven“ zum vollendeten Kunstwerk[2]). Eine allerwichtigste Quelle der Erkenntnis des niederländischen Volkslebens im 16. Jahrhundert ist in Bruegels Schaffen beschlossen. Denn ihm geht es nicht um Gegenständliches und Zeiterscheinungen aus Freude am bunten Bild, das sie bieten, sondern um Seelisches, um die Sitte des Volkes. Bruegels Standpunkt ist der eines Humanisten, aber ohne alle die Mängel des pessimistisch satirisch oder aufklärerisch hoffärtigen literarischen Stils der Zeit; nicht nur an diesem, sondern auch an anderen Bildern des Meisters zeigt sich diese überlegene Weltanschauung, und zumal am Faschingsbild kann der Volksforscher tiefere Wesensschau des zeitlosen Kunstwerks wie des Volksgeistes der Zeit gewinnen. Das „Folklore“ dieses Bildes haben sowohl R. Bastelaer, Bruegels Biograph, wie W. Hausenstein kunstkritisch skizziert, ohne aber tiefer zu schürfen. In klarsichtiger, wenn auch nicht ganz eindeutig festgelegter Würdigung meint Bastelaer[3]), daß die landläufige Bezeichnung des Bildes als Kampf des Faschings mit den Fasten nicht so sehr zu Recht bestehe. Eine wahre Enzyklopädie des Folklore, folkloristisch durch die geballte Schau über Szenen der Wirklichkeit, scheine es das Charakterbild eines Jahresabschnittes — eines Monats oder einer Jahreszeit — darbieten zu wollen. „Indem er alle diese Einzelheiten festhält, geht Bruegel seinem unbewußten Drang als Realist nach, aber zugleich auf Symbolwert bedacht, bedient er sich ihrer als enzyklopädischer Repräsentation der Ostern durch eine vollständige Wiedergabe des flämischen Lebens in dieser Jahres-

---

1) W. Hausenstein, Der Bauern-Bruegel (München 1916) S. 88.

2) Z. f. Volksk., N. F. 2 (1930), 10ff.

3) R. v. Bastelaer en G. Hulin de Loo, Peter Bruegel l'ancien (Brüssel 1907) 1, 86, 104ff., bes. 106.

zeit.“ Die szenische Gruppierung sieht Bastelaer in der didaktischen oder allegorischen Idee des Bildes begründet, so wie er sich ihrer schon in der Darstellung der Tugenden und Laster bediente. Im übrigen nennt er das Werk „véritable programme de son œuvre postérieur“.

Ängstlichkeit, die realistischen Szenen für sich zu behandeln, habe den Künstler indes dazu geführt, dem Ganzen die Geltung einer programmatischen Idee zu verleihen. Hausenstein[1]) glaubt die stilistischen Mittel des Bildes im Wege literarischen Vergleichs kennzeichnen zu können. Er versucht dabei eine mehr impressionistische Einfühlung in das wuchernde Szenenspiel des Bruegel-Bildes, das 1559 signiert ist, an Hand des Textes von Seb. Francks „Weltbuch“ in der Ausgabe von 1567.

Es finden sich hierbei gegenüber der Urausgabe von 1534 einige Auslassungen und stilistische Abänderungen, die für die Auffassung Hausensteins von keinerlei Belang sind; doch läßt der Urtext einige Züge des Bildes sinnhafter hervortreten: wir zitieren daher nur die Meinung Hausensteins wortwörtlich, setzen aber an die Stelle seines Textes den vom Jahr 1534 als den für eine Vergleichung des „Ingeniums“ der Autoren und als Quelle der Bilderläuterung im volkskundlichen Sinn grundsätzlich maßgebenden.

Hausenstein sagt:

„Unwillkürlich verlangt man vor dem Faschingsbild nach einem literarischen Ton, der dieser Kunst näher ist als die Sprache der Nachgeborenen. Die Tafel liest sich ungefähr wie ein Text des alten Sebastian Franck, des Folkloristen, der uns im Jahr 1567 ‚alle Theil‘ der Welt ‚wahrhafftig‘ beschrieben hat. . . .“ (Wir geben hier an Stelle dieser Ausgabe die von 1534 wieder.) Es heißt S. CXXXI: „Nachmals kumpt Fassnacht / der Römischen Christen Bacchanalia. An disem fest pflegt man vil kurtzweil / spectackel / spil zuhalten / mit stechen / thurniren / tantzen / rockenfart / fassnachtspil. Do verkleyden sich die leut / lauffen wie narren und unsinnige in der statt umb / mit mancherlei abentheur und fantasei / was sie erdencken mögen / wer ettwas nerrisch erdenckt der ist meyster. Da siehet man in seltzamer rüstung seltzam mummerei / die frawen inn mannskleydern / und die mann in weiblicher waat / unnd ist fürwar scham / zucht / erbarkeyt / fromkeyt an disem Christlichen fest theur / unnd geschicht vil büberei. Doch verricht es gelt alles wider in der beicht. All bossheyt und unzucht ist zimlich an disem fest / ja eyn wolstandt. Die herrn haben jr fassnacht an eynem sontag / darnach auff den afftermontag die Leyen. In summa man fahet daran an allen mutwill und kurtzweil. Etlich lauffen on alle scham aller ding nacken umb. Ettlich kriechen uff allen vieren wie die thier / etlich brütlen narren auss / ettlich sind münch / künig etc auf diss fest / des wol lachens werdt ist. Etlich gehen auff hohen steltzen mit flüglen unnd langen schnäblen / seind storcken. Ettlich bern / ettlich wild holtzleut / ettlich teuffel / ettlich tragen eyn frischen menschen koth auff einem küssen herumb / und wehren yhm der fliegen / wolte Gott sie müsten jn auch schneitzen und credentzen. Ettlich sein affen / ettlich in narrenkleydern verbutzt / und seind inn der wahrheyt das / das sie anzeygen. Wann jn eyn ander eyn narren sticht / unnd ein esel or zeygt / so wöllens zürnen hawen und stechen / und hie beichten sie willig unnd offentlich selbs wer sie seind. . . .“ Nach dieser — hier um einige Sätze ausführlicher nachgewiesenen Textstelle fährt Hausenstein fort: „Die biedere Simplizität dieses Satzbaus, das prächtige plebejische Ingenium des Tadels ist auch der Stil des Malers, dessen Fasching die moralische Absicht in einer sehr positiven Darstellung des karnevalistischen Paradieses verbirgt.“ In einer Fußnote meint H. weiter, die Szene mit Valentin und Ourson und der Brauttanz der Zigeuner — „jene Szene, die der Humanismus der Zeit um-

---

[1]) a. a. O. S. 93f.

deutend auf die achte Vergilsche Ekloge bezog" / „ . . .wenn der tölpelhafte Mopsus die liebreizende Nisa erwirbt, dann haben alle Liebhaber zu hoffen . . ." / scheinen stofflich mit Francks Darstellung übereinzustimmen, die von „Königen" und „Holzleuten" redet. Überhaupt gibt Francks Charakteristik der Fastnacht der „römischen Christenheit" im weiteren Verlauf eine ganze Reihe klarster Parallelen zu Bruegels Bild."

Unzutreffend an dieser Darstellung ist außer dem Bezug der Zigeunerhochzeit auf „wilde Holzleuth" vor allem die Erfassung der Bildeinheit in szenischer und zeitlicher Art unter dem Gesichtspunkt chronistischer Aufzählung.

Der Volksforscher hat sich demgegenüber Zug um Zug des Bildinhaltes zu versichern, bevor er seinerseits Wesensschau und Stilkritik versucht. Für den unbefangenen Beschauer macht der Kampf des Faschings mit der Frau Faste wohl den Hauptinhalt des Gemäldes aus. Eine gewissermaßen ausmalende Verulkung der Turnierszene wird man gewiß annehmen müssen, vom Stil zeitgenössischer Fabliaus zu diesem Thema, wie Bastelaer will[1]), hat die Darstellung indessen wohl weniger an sich, als sie sich an unmittelbar geschauten Volksbrauch anlehnt. Der Künstler ist auch sichtlich bedacht, bis in kleine raumfüllende Einzelheiten alle Züge der Wirklichkeit abzulauschen, wie sogar die abgenagten Hammelknochen, das zerflatterte Kartenspiel, das ausrinnende und ein aufgeschlagenes, mit zusammengesteckten Schalenhälften als faulig weggeworfenes Ei im Vordergrund. Der feiste Fasching reitet auf einer auf Schlittenkufen gesetzten Tonne, über die als Steigbügel dreifüßige Kochtöpfe gehängt sind.

Man mag sich nicht für alle Einzelheiten des Beiwerks, den vorn mit dem Küchenmesser angespießten Schinken, den auf den Bratspieß gesteckten Schweinskopf, die Gans, das Huhn und die Würste verbürgen. Aber der schwankhafte Zug des Balancierens einer Krähenpastete, das dem Dickwanst die Schau gegen seinen Widersacher benimmt, ist Faschingsulk just im Schifferbrauch verwandt. Fechten und Turnieren im Fasching auf Faßwagen ist auch durch ein zeitgenössisches Bild im Trachtenbuch des Sigmund Heldt, städtischen Losungsschreibers in Nürnberg, vor 1560 bezeugt. Der Anschub des Fasses auf Schlittenkufen entspricht dem Flottmachen der Weinfracht wie der Boote selbst nach der Winterszeit schon an den Anfängen der antiken Schiffswagenumzüge[2]). Unter den Monatsbildern des „Breviarium Grimani", das Jan Memling

[1]) a. a. O. 1, 102.

[2]) Ein Köpefahren „Fahren mit einer Kufe" ist in der Salzhandelsstadt Lüneburg seit 1273 bezeugt. — Hierzu R. Eisler, Bayr. Hefte f. Volksk. 1 (1894), 209ff.; 2, 85f. (Fischerstechen), 91f. (Bajazzo als Tonnenreiter). — Das sog. Heldtsche Trachtenbuch (Nürnberger Bilder-Hs., etwa 1560—80), Bl. 102: „Also haben vor Jarn die Bierfrew (Bräu) zu Nurnberg gestochen." Die Turniergegner sitzen mit aufgestülpten ströhernen Bienenkörben als Helmwehr auf zwei vierrädrigen Wagen mit Faßkörpern, die von zwei Burschen gegeneinander losgezogen werden (Katalog der Frhr. v. Lipperheideschen Kostümbibliothek[1] [Berlin 1896—1901], Nr. 4, S. 6. — Le Bréviaire Grimani, ed. Ferd. Ongania 1903, Taf. 2. — Über Gleiten und Reiten auf einem Faß vgl. R. Hünnerkopf, Oberdt. Z. f. Volksk. 5 (1931), 21ff. — Schweinskopf, Würste und Schinken als Faschingsspeisen: M. Höfler, Gebildbrote der Faschings-, Fastnachts- und Fastenzeit. Z. f. österr. Volksk. Suppl.-Heft 5 (1908), 42ff.

(† 1495 in Brügge) etwa 1478—1489 anfertigte, zeigt die dem Januar gewidmete Bildumrahmung gleichfalls einen Zweikampf — des Winters mit dem Sommer? —, der auf Fässern ausgetragen wird. Diese sind auf niedrige, spitz zulaufende Schlitten gelegt, und zwei Burschengruppen ziehen mittels Seilen die daraufsitzenden Ritter mit ihren Turnierstangen gegeneinander. Hinten schiebt je ein Knappe an. Der Geselle, der dies auf dem Bild trunkentölpisch besorgt, hat denn auch den uralten farbig gestreiften Spitzhut des Spaßmachers „Pulcinell" auf, den er seit den Tagen der Antike so im Brauchspiel trägt[1]). Sein Schultergehänge ist eine Schützenkette aus etwa zwölf Schaumünzen, ein typisches Requisit der Schützenfeste, die in den Niederlanden im Fasching anhuben. Zum Gabensammeln trägt er eine Bügeltasche. Mit der Linken klimpert er anschiebend ganz geläufig an ein paar silbernen Bechern herum, die wohl wie überall die Ehrenpreise bei dem Schützenfest vorstellten. Vielleicht gab's auch ein Bratwurstschießen; die fleischlichen Herrlichkeiten des Faschings hätten dann dem Fasching als Schützenkönig zu gelten, den über der Narrenkappe der Bestgewinn einer Pastete krönt[2]). Sinnvoll einbegleitet ist der Faschingszug von Masken aus der „verkehrten Welt", voran die „alte Vettel", ein halbwüchsiger Knabe, der mit geisterhaftem Rumoren auf dem Rummelpott den Mummenschanz eröffnet[3]). Hinter ihm drein humpelt ein noch kleinerer Knirps mit künstlicher Nase und Brille, in überlangem weißen Gewand, dessen Bausch erfolgreiches Gabeneinsammeln verrät. Er hat sich mit einem verschossenen roten Mannshut ausgestattet, auf den er mit dem Gehaben eines neuen Hauswirtes einen Löffel aufgesteckt hat, aber — welcher Niederländer kennte nicht einen, auf den solcher Spott paßt — es ist ein Koch-

---

[1]) A. Dieterich, Pulcinella (Leipzig 1897) S. 154ff.

[2]) Zu der Kette mit Schaumünzen H. Sander, Alte Schützenketten und ihre Sprüche. Z. f. rhein. u. westf. Volksk. 5 (1908), 61ff. Die Schützenkette „trägt der Schützenkönig an seinem Krönungstage. In mannigfachen Formen (als runde, viereckige, achteckige, herzförmige, winkelige, hufeisenförmige Tafeln) hängen an dieser Kette silberne ca. 8 cm große Platten, mit dem Namen des Königs, einem Spruche und des öfteren mit einer bildlichen Darstellung von Blumen oder aus dem Berufsleben". Die aus Hünx a. a. O. erwähnte Kette zeigt 83 solcher Platten von 1700—1810. — Über Schützenfeste in der Faschingszeit in Belgien vgl. J. Reinsberg-Düringsfeld, Calendrier Belge (Brüssel 1861—62) S. 127f. — Für deutsche mittelalterliche Schützenfeste vgl. G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, Knaur-Ausgabe 2, 80—112.

[3]) Die Wirkdecke, die sich der Junge als Kapuzenmantel zu seiner Gesichtsmaske über Kopf und Schulter gebunden hat, gibt in Musterung (gepaarte Sittiche und streifig wechselnde Ziergeschlinge) und Farbengebung eine bemerkenswerte Altform wieder, von der auch noch spät im 19. Jahrhundert in den Alpen hausgewerblich angefertigte Wirkdecken abhängig scheinen. Vgl. M. Haberlandt, Österr. Volkskunst (Wien 1911) Text S. 58ff. u. Taf. 5. In der Tat handelten, wie J. Rohrer 1796 schreibt, „bis vor kurzem wenigstens fünf Gesellschaften, wovon jede aus sechs bis zehn Tirolern bestand, mit solchen Decken aus Tirol und Nördlingen als Hausierer in den Vereinigten Niederlanden. (Über die Tiroler, S. 53f.) — Zur Gestalt der Vetula: L. Radermacher, Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiete der Antike. (Sitzgsber. d. Akad. d. Wissensch. Wien 1908, Philos.-histor. Kl. Nr. 187, Nr. 3), S. 90ff., bes. 93; s. a. Anm. 12.

löffel, Sinnbild der häuslichen Gewalt des am Herd schaltenden Weibes. Er schleppt sich an einem Besen ab, mit dem vielerorts vor solchem geisterhaften Faschingseinzug sinnfällig rein gefegt wurde und wird, doch ist er hier für dieses Mesnerlein zur Lichtstange mit zwei Kerzen gewandelt[1]). Was ihm folgt, ist recht unheiliger Schimpf. Das Geklimper des Spaßmachers mit seinen Bechern und Schlagen eines „Sistrums“ aus einem Bratrost mit derbem Küchenmesser begleitet ihn. Die Maske, die es besorgt, hat sich dick mit Kleie ein geisterhaft bleiches Weibergesicht angeschminkt, trägt einen rauhen braunen wetterfleckartigen Mantel nach Art niederer Orden und hat sich aus einem rot-grün überzogenen Polster eine infulartige Kopfbedeckung gleich einem Bischof zurechtgemacht. Hinter ihr trägt eine mit schwarzem Habit und weißem Kopftuch als Nonne verkleidete Gestalt mit anhängendem Küchenmesser dem Fasching einen Tisch nach. Es liegen drei Waffeln und in einer Holzschüssel drei Brote darauf, ein anderes liegt daneben mit dem darin steckenden Messer. Damit ist wahrscheinlich ein Brotorakel für den Ausfall der Ernte im neuen Jahr vermeint. In der Linken hält die unter dem Tisch weit ausschreitende Gestalt einen Holzleuchter mit brennender Kerze, mit der Rechten bietet sie in einer genoppten „Ygelflasche“ dem in eine grüne Bettdecke gehüllten „Siechen“ mit eingebundenem Kopfe neben ihr den Wein dar. Hier ist wohl ein geusenhaftes Gegenstück zu den Brotspenden der Kirche und obendrein auch noch eine Unziemlichkeit wider das Altarsakrament und seinen Spender gegeben, eine Szene, wie sie in den durch Bußpredigten in jener Zeit schärfstens und immer wieder geprägten Kreis der Vorführungen von Narrenbischöfen, Verkleidungen in geistlichem Habit usw. gehört[2]).

Eine mehr schwankhafte Verulkung bringt das mitmarschierende Paar zur Linken in das Bild. Ein nacktbeiniger, verstellter Dickwanst mit aufgestülptem Kochtopf und einem Steinzeugkrüglein am Gurt hat sich reiterliche Saffianstiefel und einen köstlichen lila Leibrock zugelegt und schlägt einem wunderlichen Liebchen ritterlich die Laute. In einen goldgelben Strohmantel gehüllt, das hölzerne Salzfaß als Heiltum der Wirtschaft am Gürtel, einen Kranz von Eierschalen um den Hals und ein Daunenkissen auf dem Kopf, ist diese Kleistermaske die Jahresalte, die den Fruchtsegen des Jahres in Gestalt goldgelber Waffeln auf breitrandigem Zinnteller mitschleppt und obendrein die Pfanne zum Backen der Fladen — Entsprechung zu unseren Faschingskrapfen — geschultert mitträgt[3]). Sie überlebt sich jährlich wie eitle Lieb, aber die Natur ver-

---

[1]) Handwb. d. dt. Abergl. u. d. W. Besen, Kochlöffel, Löffel.

[2]) Zum Brotorakel s. Handwb. d. Abergl. u. d. W. Messer. Verwandte Verkleidungen s. C. Clemen, Archiv f. Religionswissenschaft 17, 141f., Anm. 1; vgl. auch Bastelaer 1, 100. — Schminkmasken im Volksschauspiel jener Tage: R. Stumpfl, Neues Archiv f. Theatergeschichte 1931, 7f., 35ff. Weitere Quellen bei E. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Archiv f. Volksk. 3 (1903), 187ff., bes. 205f.

[3]) Vielleicht spielt auf eine solche Szene, wie sie der Nacktbeinige mimt, der Text Seb. Francks an, der besagt: „mit vil seltzamer abenteur / fassnachtspil / gesang und reimen / lauffen aber etlich gar nackend durch die stat . . .“ — Für das Absinken ritterlich galanten Liebesspiels in den Volksbrauch wäre etwa das Er-

jüngt mit erneuter Wachstumskraft den Trieb; der zukunftsfrohe Wicht von Zuckerbäcker neben ihr ist König mit seinem goldig bemalten Papierreif und hält triumphierend eine übergossene Mutz empor[1]). Zur Neige geht das winterliche Jahr. Ein zum Kampfspiel des Winters mit dem Sommer mit zottiger Hose und umgekehrt getragenem Schafpelz gerüsteter Mann, dem auch sein umgebundener Spiegelschild schwerlich mehr Sieg gegen den strahlenden Sommer verlieh, hat sich mit einem Helm aus Waffeln angetan und läßt den Sprengbesen, den er als Wehr schwingen sollte, versorgt in einem Korbköcher[2]). Er würfelt mit dem blondbärtigen Schergen im Kapuzenmantel, das Spiel, bei dem er einen Waffelkuchen gegen ein Geldstück gesetzt hat, 1 : 6, mit feingliedriger Hand verwerfend. In zügigem Schwung setzt indes eine andere Szene den Reigen fort. Es ist eine Zigeunerhochzeit nahbei dem Menschlich-Allzumenschlichen einer mit Buschen und grünem Kranzgehänge geschmückten Schifferkneipe. Was hier vorgeht, gehört wohl auch zum Jahresbrauch, sofern St. Gertruden Minne oder auch das Trinken von Schön und Stärke in diese Zeit fällt. In Kneipen ging es dabei von je nicht sonderlich ehrbar zu[3]). „Dit is in d blaue schut" steht, soweit erkennbar, auf dem mit blauer Schute geschmückten Wirtshausschild im Oberstock, wo sich ein Liebespaar wenig

---

stürmen der „Chateaux d'amour" in der Schweiz in Vergleich zu ziehen, nach dem jeder Bursch sein Mädchen zum Tanz oder Trunk führte. Es wurde 1543 verboten, lebte aber am 1. Maiensonntag noch bis ins 19. Jahrhundert fort (E. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Archiv f. Volksk. 7 [1907], 263f.) — Bemerkenswert ist die Jahresalte als Verkörperung des Fruchtsegens. Vielleicht haben wir hier die altartigste Gestaltung des „vetulam facere" im rein bäuerlichen Lebenskreis vor uns. Anderswo (Schweiz, Elsaß) erscheinen statt ihrer männliche, Eier raffende „Hirtsgiger" in Strohvermummung. Sie singen in Dessenheim a. Hart unter anderm mit murmelnder Melodie: „Hett esch Mittelfast — Si trata uff di Gass': — Mer höra d' Schlessel klinga, — Si wann uns ebbis bringa; — Mer hörad Tera giira (Türe knarren) Sie wann is ebis stira (steuern) — Wer höra d. Pfanna kracha, — Sie wann is ebis bacha . . . Gan is ani e Ei — Oddr dr Marder fresst ejch zwei." Damit ist dargetan, daß auch der Eierkranz und die Pfanne zum überlieferten Beiwerk gehört (Höfler S. 93f). — Der als Vetula verkleidete Knabe läßt dagegen an jenen mehr dämonistischen Vorstellungskreis denken, der Kinder zum „Älterlein" umbenannte, wenn sie atrophisch zur Welt kamen und Wechselbälge nächtlicherweise in Gestalt kinderschädigender 'Närrinnen' umgehen ließ (Radermacher a. a. O. S. 93).

[1]) Weitverbreitetes Sinnbild erotischer Art im Fasching (Höfler S. 42ff.).

[2]) Der Sprengbesen und der Strohköcher deuten wohl gleichfalls ein winterliches Hausgewerbe an. — Der verkehrt getragene Pelz ist so auch in Salzburg (Hallein) belegt, s. K. Adrian, Von Salzburger Sitt und Brauch (Wien 1924) S. 72f.

[3]) Der holländische Geschichtsschreiber Melis Stoke erzählt vom Jahr 1296, daß Graf Floris von Holland kurz bevor ihn seine Mörder ins Freie lockten, einem derselben, Gysbrecht von Amstel, St. Gertrudenminne zugetrunken hatte. Der Brauch soll auf Grund dieses Geschehnisses abgekommen sein. Aber gerade in Kneipen wird man ihn herkömmlich andauernd bewahrt haben, denn man rief die Heilige auch um gute Herberge an. Hat es mit dem Schifferleben in diesen Gaststätten etwas zu tun, daß St. Gertrauds Minneglas die Form eines Schiffchens hatte? Vgl. Ign. v. Zingerle, Sitz.-Ber. der Akademie d. Wissenschaften Wien, Philos.-histor. Klasse 40 (1862), 177ff.; J. Müller, Zeitschr. f. rhwestf. Volksk. 23 (1926), 24ff.

vom Getriebe auf der Straße stören läßt, auf die ein Sackpfeifer im Raume nebenan hinunterspeit. In der Schankkoje hockt ein duseliger Geselle, und im Eingang stehend läßt eine Frau aus hochgehobener Kanne sich den Weinstrahl oder Met (?) in die Gurgel rinnen. Jedenfalls ists ein recht fragwürdiges Trinken der „Schön und Stärke". Ein angetrunkener Kerl verrichtet draußen an der Ecke bei den Weinfässern seine Notdurft, ein Schankknecht ist über ihnen eingeschlafen. Aber selbst die abgestumpften Klatschweiber und ein spießbürgerliches Judenpaar sehen scheuen Blicks an der gauklerischen Ausgelassenheit des Junker Bräutigams und seiner frech ihn anpackenden Braut im alten Wirklaken vorbei, denen der „Zigeuneralte" im Kaftan auf der Kohlenschaufel[1]) aufgeigt. Eine Kleistermaske mit einer Art Chorhemd über rotem Gewand, mit einer Sammelbüchse aus rotem Ton in Händen, und eine zweite mit zeremoniös nach orientalischer Art verschränkten Händen und einem aufgesetzten Strohstülper, auf dem ein Fähnlein mit dem Bild des Gekreuzigten aufscheint, stellen einen recht seltsamen geistlichen Beistand dar, der das Hochzeitszelt einbegleitet, an dem weder Räuchergefäß noch ein den Hochzeiterhut bedeutender (?) Strohstülper vergessen sind. An packender Deutlichkeit bietet dies miniaturhafte Gemälde weitaus mehr als die spätere Graphik Bruegels, die einfach der illustrierten Anekdote zugehört[2]). Mit dem Ausdruck mißtönigen Geschreis versammeln sich hier im Bildraum plebejischen Abstiegs hintendrein bettelnde Kriegskrüppel, der Reigen setzt sich aber nach rechts hin fort. Die Kriegskrüppel tragen noch Reste ihrer Uniform, abgeschabte kurze Mantelkragen der Reiterei, eine Zylindermütze und anderes. Wieder würfelt ein Mann, diesmal mit dem Nachtwächter. Mit hellem Wams, weißem Kopflaken und Fliegenklappe im Gurt ist es wohl der Sommer, der hier seine Zeit für ein paar Groschen nutzt. Den Topf auf dem Kopf mag er von nebenan erwischt haben, wo Männer und Weiber die mit altem Fett durchtränkten Kochtöpfe sich zuwerfen und sie im Übergang des Jahreslaufs zu Scherben schlagen[3]).

---

[1]) Es ist möglich, daß das improvisierte Spiel auf dem Bratrost der „Bischofsmaske" mit ihrer mehr winterlichen Gewandung, wie auch das des Alten bei der Zigeunerhochzeit aus der Veranstaltung des Sommer- und Winterspiels herrührt, bei dem die Begleiter des Winters auf süddeutschem Boden seit alters mit Ofenpfanndel, Ofengabel und Krücke ausgestattet waren, auf denen sie die Stanzen des Liedes pantomimisch begleiteten. Man vgl. dazu das Flugblatt von 1580, das L. Uhland für seine Sammlung benützte, Str. 14: „so bin ich der Winter ein grober bauer — ich trag an mir rauch belz und schauben . . ." und Str. 20: „Kruken und gabeln muess ich haben — wenn ich die stuben wil warm machen . . ." und den ganz entsprechenden Kärntner Text vom Jahre 1819, den K. M. Klier veröffentlichte, Das deutsche Volkslied 30 (1928), 6ff. — Über Waffeln und den Sonntag Lätare als Wafering Sunday: Höfler S. 39, 90.

[2]) Die Deutung des Hutes ist unsicher. — Die Hochzeitsszene bedeutet lockere Satire auf die Faschingshochzeiten, die auch anderwärts in Aufzügen dargestellt wurden, z. B. im Maxglaner Hexenzug, bei dem u. a. auch Karten- und Würfelspiel, Kochen und Backen von Faschingskrapfen, Dreschen usw. aufscheint, Adrian a. a. O. S. 91ff.; Bastelaer 1, 104.

[3]) Handwb. d. dt. Abergl. u. d. W. Topfschlagen (in Vorbereitung).

Im Hause nahbei ist großes Reinemachen, bei dem mit der Jahresumkehr auch das Herdgerät, wie Schöpfer, Bratrost und selbst die am häuslichen Herd für heilig gehaltenen blanken Kesselhängen ans Tageslicht befördert werden. Hoch auf dem Fenster sitzt der Kaminfeger (s. Nachtr. 1), und — daß kein Zug der betriebsamen Häuslichkeit dieses Volkes vergessen sei — es hängt bei der Bodenluke ein Korb; in einen ebensolchen schlüpft am Hause gleich hinten links gerade ein hurtiges Frettchen (?), vom Rattenfang kommend, hinein. Auf dem Platz hebt eine neue Zeit an. Die Jugend rechts peitscht schon die Kreisel, und alt und jung zieht seine Brummer auf. Aus den Pforten des im kalten Abendlicht ragenden Domes strömt die fromme Menge. Gegen den Platz zu sind es ehrsame Frauen mit schwarzen Hoiken über dem Kopf, Männer und etliche Kinder, ein paar Stühle tragend. Im Bogengang seitab neben dem Haus, wo man mit dem Reinemachen beschäftigt ist, pflegt das Volk noch der Andacht und opfert seine Weihegaben (s. u.). Kleine Heiligenstatuen an den mächtigen Säulen, zwischen denen ein Priester im Stuhl die Beichte abnimmt, sind verhüllt. Aufgebahrt auf weißem Pfühl liegt ein Kruzifix hingestreckt am Sockel der vorderen Säule. Man hat hier ein paar Pfennige gespendet. Ein Andächtiger, vornehm gekleidet, kehrt sich um, bevor er die Kirche verläßt. Vorn am Pfeiler des Domes sitzt teilnahmslos ein Mann bei einer ausgestellten Reliquie in künstlichem Behältnis aus alter Zeit, wohl dem 15. Jahrhundert, auf weißgedecktem Tisch. Auf dem Gabenteller, auf dem es steht, liegt kleine Münze und ein offenes Buch. Eine Gruppe geistlicher Frauen, in lockerem Zug nach vorne strebend, hat reichlich vom Palmgrün gekauft, das eine Frau auf einem Schragentisch neben dem Portal zusammen mit wächsernen Fuß- und Kopfvotiven feilhält, und von dem schon Hunderte von Blättchen verstreut hier und auf dem Platze liegen (s. Nachtr. 2). Am Wege knien vor einem Haufen recht grobkantiger Steine zwei dunkle Frauengestalten, begleitet von einem Mann mit Heroldstab, rot-grün mit einem Kapuzenmantel angetan. Eine Frau gesegneten Leibes mit Stock und zinnerner Schale — in Oberösterreich Godenschale genannt — stellt im Hausgewand ihre Mütterlichkeit zur Schau, neben ihr hat ein verkrüppeltes Bettlerpaar Aufstellung genommen, und daß es am bittersten Gegenstück zur lockeren Zigeunerhochzeit nicht fehle, zieht ein armseliges Weib in einem elend gezimmerten Karren einen schemenhaft dürftigen Toten heran, einen alten Fischer wohl; der kräftige, wettergebräunte Sohn mit einem Fisch am Gurt schiebt gesenkten Hauptes hinten. Vor dem Frauenzug schreitet ein vornehmer Bürger, wenn nicht gar Ratsherr, dem ein Bursch mit muckerisch heruntergeklappten Augenlidern ein Faltstühlchen nachträgt. Er beschenkt einen der von einem Hund geführten blinden Bettler, der, auf einen langen Stab sich stützend, einen Singsang angestimmt haben mag. Eine dunkle Frauengestalt seiner Begleitung spendet noch vor ihm einer Frau, die mit einer Meerkatze im Rückenkorb für einen vor ihr liegenden Krüppel Mitleid heischt, fahrendes Volk, das wohl auch bei Wallfahrten zu den Zaungästen der Frömmigkeit gehört, wie zwei zinnerne Andenken auf dem Pilgerhut, den die Frau über dem Kopftuch trägt, dar-

Zu Arthur Haberlandt, Das Faschingsbild des Peter Bruegel d. Ä.





tun; eines davon zeigt die Form gekreuzter Schlüssel. Auch der Frau im Witwenschleier mit dem siechen Kind ganz im Vordergrund und ihrer ältlichen Begleiterin reichen zwei Männer Almosen, beide wohl in einer Art amtlicher Tracht, der eine mit grünem puffärmeligem Botenmantel (?) und Spendetasche; über der Mütze mit Ohrklappen, die er gleich dem Brotausträger aufhat, trägt er einen Hut, der zweite scheint mit seiner durchaus schwarzen Gewandung eine Art Amtsdiener zu sein. Mitleid und Barmherzigkeit des ständisch und sittlich gefestigten Bürgertums knüpft das Band um Bewegung und Aufbau der Gruppe, die sich um unseren Patrizier schart (s. Nachtr. 3). Im Vordergrund spitzt sich die Gegensätzlichkeit des Aufzugs gegenüber dem dawider anrennenden Volksulk mehr humorvoll zu. Mönch und Klosterfrau ziehen den niedrigen Rollkarren vor, auf dem die ausgemergelte Frau Faste in Kittel und Kopftuch, einen alten Besen in der Linken, einen strohernen Bienenkorb mit ausfliegenden Bienen als neu erwachten Spendern des Fastenhonigs auf dem Kopf, mit eingelegtem Ruder und Heringen darauf zum Turnier gegen den Fasching herangeführt wird. Ein Zwiebelkranz hängt über der Stuhllehne, Brezeln und Honigkuchen, eine Korbpackung mit getrockneten Feigen, ein Kessel mit darüber gelegter Fliegenklappe, angefüllt mit Miesmuscheln, von denen etliche auch auf dem Boden verstreut sind, bilden ihre kärgliche Zehrung ebenso wie die ihrer kleinen Begleiter, die mit dem Aschenkreuz gleich ihr auf der Stirn in ehrbarer Zucht ihre Fastenklappern ertönen lassen. Einer der Jungen trägt dabei auf dem Kopf einen Korb mit Brezeln, in den er seine Schuhe gestellt hat; ein zweiter hält, wohl in beabsichtigter Gegensätzlichkeit zum Fasching, einen Holzteller mit einem Hering aufgesetzt in Schwebe. Ein Mann mit einem Doppelsack voll Spendebroten, wie sie nach dem Beichtgang verteilt werden, folgt einen Weihwasserkessel samt Wedel in der Linken haltend nach.

Der aufgesetzte Strohhut der Frau Faste ist brauchmäßig wohl von den Bienenkörben herzuleiten, die Faschingskämpfer oder im Jahreslaufspiel dieser Zeit spotthaft turnierende Bauern als Helmwehr überzustülpen pflegten. Ruder und Heringe helfen die Zeit mit kennzeichnen, in der Schiffahrt und Fischerei wieder frei werden. Den Fasching ziehen zwei Fischer heran, der eine mit vollem Lägel, der andere ein Fähnlein rot-weiß-blau über der Szene schwingend[1]). Alles ist hier auf Gegensätz-

[1]) Außer der Darstellung im Heldtschen Trachtenbuch (s. o.) von einem Faschingsturnier eine Handzeichnung um 1520 in der Univ.-Sammlg. Erlangen; bei Ad. Bartels, Der Bauer in der deutschen Vergangenheit[2] S. 70, Abb. 80: Turnierender Bauer mit Strohstülper und Rechen als Lanze. Die Auswechslung der Bienenkörbe findet etwa zwischen Gertraud und Mariä Verkündigung, 17. bis 25. März, statt. — Bei Seb. Franck heißt es a. a. O. vom Aschermittwoch: „Etlich tragen eyn hering an eyner stangen / und sagen / Nimmer würst hering / . . .“, was sicherlich mit unserm Brauch in gewissem Zusammenhang steht, jedoch bildhaft abgeleitet erscheint. Noch mehr das Tragen der Heringe auf dem Kopf: hierzu auch ein Sprichwort. — Voran steht jedoch die Eröffnung der Schiffahrt (Höfler S. 30 und R. Eisler a. a. O.). — Halbfastenheringe in einem englischen Kloster 1206 und in Schleswig neuzeitlich bei Höfler S. 89. — Brezel als Tagesgebäck des Sonntags Lätare bei Seb. Franck: „An disem tag hat man an etlichen orten ayn

lichkeit eingestellt: drüben die Hökerin am Reisigfeuer, die noch Faschingsfladen bäckt, hier die Verkäuferinnen der Fastenfische, die ihren Verkaufsstand am kühlen Ziehbrunnen haben, an dem sich — sollte es ein zufälliger Zug sein? — ein Schwein reibt. Auf lichtem Raum bilden ein paar Unbeteiligte den ruhenden Pol im kreisenden Wirbel des Volkslebens. Ein reisiges Paar, nun da es Abend werden will, zur Stadt zukehrend, durchschreitet in gemessener Bewegung den Mittelgrund. Der Mann hinter dem breitkrämpigen Hut mit vollem Mantelsack trägt in der Linken zu seiner anhängenden Seitenwaffe noch ein Schwert und hält hegend den Arm um den Rücken der Frau, die über dem Kopftuch einen Reisehut und dazu einen schwarzen Schafpelzmantel mit dem spärlich gekräuselten Vlies nach außen angetan hat. Am Gurt trägt sie eine Reiselaterne angehängt. Es ist heute kein Bedarf dafür. Ein halbwüchsiger Schalksnarr in rot-grüner zwiefacher Waat mit Eselsohren (?) daran, ähnlich dem knienden Herold rechts gekleidet, leuchtet ihnen noch bei hellem Licht voraus. Sucht er mit seiner Fackel die Fastnacht, wie es bei Seb. Franck von der Feier am Aschermittwoch heißt: „Etlich klagen und suchen die Fassnacht mit fackeln und latern bei hellem tag / schreien kleglich wo die Fassnacht sei hin kummen . . .“?

Im Abendlicht der Straße nach links hin schleppen ein Mann (Hausvater?) mit Schurz und ein zweiter (Bursche?) schwere Wasserkrüge heim, und zwei Deichgräber brechen in grauen Overalls mit langen Fackeln in Begleitung zweier schmucker Landmädchen zur Nachtwache auf (s. Nachtr. 4). Während die eine Fischhändlerin etwa in blauem Leibelrock und die topfwerfende Frau mit rotem Miederkittel, der im Rücken einen breiten tiefen Ausschnitt zeigt, zwar auch angeschnürte Ärmel, aber kein Halstuch tragen, sondern Hemd oder mißfarbenes Unterleibchen sehen lassen, haben diese Mädchen zum Ausgang ein schwarzes, ins Dreieck gelegtes, sauberes Schultertuch angetan. Jahreslaufspiel ist wieder gegenüber diesen Kleinbildern, bei denen es um stetige Grundhaltung im Volksleben geht, der bunte Szenenwechsel mit seinem romantischen Ausklang im Hintergrund. Da tanzt man ganz zur Linken im Flurraum des Hauses einen Reigen so gut wie rechts hinten auf offener Straße (s. Nachtr. 5), durch die gerade eine fromme Bruderschaft mit palmgeschmücktem Prozessionskreuz[1]) ihren Einzug nimmt. Ein Dudelsackpfeifer geht ihr voran. Einem Teilnehmer schenkt eine nett gekleidete Frau im zweiten Haus links aus blanker Zinnkanne den Met oder Wein in die dargereichte Almosenschale. Es geht gemütlicher zu in diesem Viertel. Vor der Kneipe an der Ecke tut ein reichlich alter Küfergesell auf einem Faß stehend, umjohlt von einem Kinder-

---

spil / das die buben an langen ruten bretzlen rumb tragen inn der statt.“ — Brezeln als Gabe an die Gemeinschaft nach der Fastenbeichte: Adrian a. a. O. S. 98ff. — Auch die runden Eierfladen sind Frühlingsgaben (Höfler S. 95). Doch erwähnt Seb. Franck im Fasten auch Enthaltsamkeit von „eyer / schmaltz . . .“, wie sie die Frau zur Linken am offenen Feuer bereitet.

[1]) Die Form des Palmstocks ist typisch für die Provinzen Utrecht, Doorn, Nordholland. Vgl. Cl. van der Craft, Driemaandelijksche bladen 7 (1907), 9ff.

reigen, einen Trunk der Schön und Stärke, dieweil er von einem Fischer im Oberstock, der seinen blanken Lägel außen neben das Fenster gehängt hat, einen kräftigen Taufguß abbekommt[1]). Vor dem Eingang zur Wirtschaft in der Straße links, über der eine Art Seeschlange oder Aal als Wahrzeichen baumelt, stellen Verkleidete — Ritter, wilder Mann, eine weibliche Kleistermaske und Kaiser Karolus — den wohlbekannten Zweikampf von Valentin und Ourson, seinem Zwillingsbruder, dar. Ein Mitspieler in weißem Kittel, gerade groß genug, um den baumelnden Vogelkäfig neben der Tür köpflings mitzunehmen, sammelt Spenden von den Insassen der Wirtschaft, die belustigt zuschauen[2]).

Ganz im Hintergrund aber läßt man nach altem Brauch einen Strohmann in Flammen aufgehen, über dem auf hoher Stange ein Fähnlein aufragt, und daneben halten in hellem Schein unter Vorantritt von Schwegelpfeifer und Trommler Graf und Gräfin von Halbfasten, ritterlich gewandet, ihren Einzug ins Volk. Mittfastenabend, „Lätare" und Sommergewinn ist es, dessen lebendiges Treiben hier ebenso stimmungsvoll wie dramatisch bewegt mit aller Treue festgehalten ist. Am Sonntag Lätare warf in Antwerpen ein mittelalterlich gekleideter Ritter auf seinem Durchzug durch die Stadt den Kindern Spekulatius (Pfefferkuchen) zu, verbrannte man die Strohpuppe des Winters und ließ nach siegreichem Kampf des Sommers mit dem Winter die immergrünen Palmen aus Buchs allerorten in den Niederlanden den neuen Frühling künden[3]). Es ist höchstwahrscheinlich, daß für das Zeitalter des Bildes mit dem altartigen Ansatz der Festfeier am Abend des Montag nach Sonntag Lätare zu rechnen ist, so wie in Zürich das Sechseläuten am ersten Montag in der Tag- und Nachtgleiche seit Jahrhunderten den stimmungsvollen Zeitpunkt für sie abgibt[4]). Das erhellt aus der betonten Überspannung des Festes ebenso

---

[1]) Solche Frühlingsgüsse zum Zeichen der Spendebereitschaft der Hausbewohner in der Schweiz: E. Hoffmann-Krayer a. a. O. 8, 250. — Die Trunkspende kennzeichnet auch hier wohl das Trinken der „Schön und Stärke". Vgl. K. Bronner, Von deutscher Sitt und Art, S. 93ff.

[2]) Bastelaer 1, 104f. — Zur Romanze von Valentin und Ourson und ihrer Verbreitung: A. Dickson, Valentine and Ourson (New York 1929). — Noch 1833 wurde in Kiefersfelden bei Kufstein unter den Titeln der Aufführungen einer volkstümlichen Spielergesellschaft vermerkt „Vallentinus und Ursinus, Die zwey Zwielings Brüder oder Das Diamanten Creitz. Ein Großes Heroisches Griechisches Schaubill." Vgl. H. Moser, Bairischer Heimatschutz 24 (1928), 82. (Frdl. Auskunft von Dr. Leop. Schmidt, Wien.)

[3]) W. Mannhardt, Wald -und Feldkulte² 1, 497ff., bes. 499ff. (Sechseläuten). — Vgl. auch E. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes (Zürich 1913) S. 137. — Die Verbrennung einer Strohpuppe zeitgenössisch „an etlichen Orten" in Franken in Seb. Francks Weltbuch 1534 belegt.

[4]) Ein „Neujahrsgeschenk, der Zürcherischen Jugend verehrt . . . am Bechteltag 1781" besagt: „Aber eben zum Zeichen des Frühlings läutet man in unserer Stadt an dem ersten Montag, welcher auf das Aequinoctium (Tags- und Nachtgleichheit) folget, Abends um 6 Uhr, das erste Mal die Feyerabendglock beim grossen Münster und nennet darum diesen Tag, oder diesen Gebrauch mit Ausnahm das Sechseläuten." Vgl. S. F. Gyr, Das Zürcherische Sechseläuten 1912 (Orell Füßli) S. 27f.

wie der wirkungsvolle Gegensatz von häuslicher Geschäftigkeit beim Reinigen der Kesselhal usw. von vornherein den Abschluß eines Werktags als Zeitpunkt nahelegt[1]). Jedenfalls ist es keine gestellte Gruppierung, sondern bildhaft geballte Dramatik des Faschings- und Fastenbrauchs an der Jahreswende des Frühlings.

Was ergibt sich aus solcher Wirklichkeitsschau als kennzeichnend für Stil und Bildauffassung des Künstlers selbst? Die Komposition zeigt ungemein kunstvoll geführte Leitlinien. Den Blick fesselt vor allem die Turnierszene im Vordergrund. Aber das Leben flutet in kreisendem Wirbel des Jahreslauffestes von beiden Seiten daher, und zwar von den spielenden Kindern aus. Hier Brauch, dort Sitte, möchte man fast sagen, sind szenisch gebunden und belebt durch ein Widerspiel von Alt und Neu, Fülle und Armut, Demut und Übermut, Gut und Böse, zwiespältig von einer jung und alt beherrschenden seelischen Grundhaltung her, deren Gegensatz der Jahresübergang auslöst, bis in eine „verkehrte Welt" hinein. Beharrsames Dasein behauptet sich im Mittelfeld in der unruhevollen Bewegtheit; ein strahliges Zusammenstreben hält die kleineren Gruppen dahinter volkhaft zusammen.

Die feurige Lohe und das visionär in lichtem Schein im Hintergrund zu erschauende Ritterpaar geben dem einen von Romantik und Poesie verklärten Abschluß. An diese lebensvoll gebundene Gestaltung reicht der anekdotische Charakter späterer Blätter Bruegels, wie der Zigeunerhochzeit oder des Valentinsspieles, nicht heran, und auch das malerisch so hochwertige Geusenbild steht demgegenüber im luftleeren Raum. Erst mit Werken wie dem Hochzeitsbild setzt sie Bruegel mit höchster künstlerischer Reife fort. Denn um solche handelt es sich. Auf der Höhe des Lebens erst, Meister seiner selbst geworden, konnte Bruegel solch faustischen Reigen zum Kunstwerk erschaffen. Hieraus ergibt sich auch das Verhältnis des Kunstwerks zum Stil des Humanismus literarisch gelehrter Art. Die Übereinstimmung des Szenenbildes mit der Schilderung Seb. Francks von der „Fastnacht der römischen Christenheit" ist zweifelsohne eine recht weitgehende. Sie erklärt sich zwanglos daraus, daß Bruegel den Sonntag Lätare in seinen Landen mit eben dem Brauchspiel ausgefüllt fand, das in Franken und anderwärts damals im Schwange war. Dazu zählt das Winter- und Sommerspiel, das Erscheinen der Jahresalten, das Verbrennen des Strohmannes, der Einzug des Grafen von Halbfasten, der Taufguß, Freiheit der Schiffahrt zum Heringsfang, Brezelgebäck und wohl auch das üppige Schön- und Stärketrinken. Dem allgemeinen Festbrauch der Faschingszeit entsprechen das Narrenspiel mit Valentin und Namlos, Zigeunerhochzeit, „verkehrte Welt", der Fastenzeit, der Beichtgang, Aschenkreuz, Palmgrün, häusliche Reinigung — das Topfschlagen steht an der Zeitenwende — und das Kreiselspiel der Jugend. Die Zusammenführung alles dessen auf dem Bild ist eine meisterlich sinnvolle,

---

[1]) Die Auffassung, daß es sich um ein ausgesprochenes Fest des Volkes handelt, stimmt auch zu dem Bericht des Seb. Franck, die Herrn hätten ihre Fastnacht an einem Sonntag, „darnach auff den afftermontag die Leyen" (s. o. S. 238).

und der abendliche Ausklang verleiht dem wirbelnden Reigen einen überragenden Stimmungswert. Diese volkhafte Einfühlung und besinnliche Geistigkeit reicht über das „biedere Ingenium" des Sebastian Franck und seine dem seit 1520 vielfältig aufgelegten Werk „Omnium gentium mores" des Joannes Boemus abgelernten Auslassungen als wohlgelahrter Berichterstatter weit hinaus. Es entspricht auch die Art der Einbegleitung der Dramatik des Bildes als Zeitenschau weniger literarischem Stil, als beide vom bildhaft geschauten und teilweise auch in der Zeit so gestalteten Heiligen- und Wirtschaftskalender des Volkes abhängig sind, aus denen Bruegel ja auch die Idee zu seinen Jahreszeitbildern erwuchs[1]). So ist die Form eine zeitgebundene. Aber inhaltlich stellt des Künstlers meisterliche Leistung alle intellektuelle und literarische Volkskunde der Zeit weit in Schatten. Wo wäre weit und breit ein Gewährsmann zu finden, der über Einzelheiten der Tracht als Haus-, Straßen- und Reisekleid so Bescheid wüßte wie dieser Maler? Der jeden kennzeichnenden Sachbehelf und andere Zutat zum Brauchspiel so in seiner Bedeutsamkeit erfaßt und dargestellt hätte wie er? Wo vor allem der Meister, der daraus die höhere Wahrheit des Typischen in Volksleben und Sitte so herausgestellt hätte? Der eindringenden Wesensschau in diesem Sinne erschließt sich das Problem des Realismus P. Bruegels etwa folgendermaßen: Der Volksbrauch ist mit den Augen des Malers gesehen lebendige Kunst nach Buntheit, Fülle, Form und Inhalt. Die Gestaltung des Künstlers aber beschränkt sich nicht auf ihre Aufzählung im literarischen Stil oder in anekdotischer Bearbeitung, wie sie Bruegel wohl auch — hierin mehr und mehr reinen Kunstproblemen zugewandt — später einzelnen Szenen angedeihen ließ, sondern ist Gesamtschau der Dramatik eines Tagesfestes, das sich als ein großes Welttheater sinnvoll wie auf einer Schaubühne entrollt. Wir glauben an anderer Stelle ein Gleiches für das Schulfest der 'Kinderspiele' als eines Dies Majalis unter dem Patronat einer St. Nikolaus-Schulezu erweisen, ebenso wie der 'Bethlehemitische Kindermord' im winterlichen Dorf dem unschuldigen Kindleintag, 'Pauli Bekehrung' dem gleichnamigen Fest, das 'Februarbild' dem Lichtmeßtag und das Bild des 'Oktober' dem Tag des Hl. Gallus (Almabtrieb und Weinlese) entspricht als ein Reigen von Gedächtnis- und Festtagsbildern des Volkes ohnegleichen in der Malerei und im Kunstschaffen überhaupt. (Vgl. den Nachtrag unten S. 277.)

Wien.

[1]) Vgl. G. Jungbauer, Geschichte der deutschen Volkskunde (Sudetendeutsche Z. f. Volksk. Beiheft 2, Prag 1931) S. 39ff. mit Literatur. — Über Joh. Boemus s. E. Schmidt, Deutsche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. (Histor. Studien 47, Berlin 1904) S. 94ff. — Hierher gehören auch die Bilderfolgen eines schon um 1470 entstandenen rheinischen Blockbuches „Wirkung der Planeten" im Berliner Kupferstichkabinett, ferner die Bilderfolgen der Straßburger Virgilausgabe 1502 und des Trostspiegels von Petrarca, Augsburg 1532. Indem wir diese Dinge nur anmerkungsweise vorführen, sind wir uns des Abstandes dieser Kleinkunst von der hohen Kunst Bruegels wohl bewußt, weltanschaulich und in ihrer Sinnhaftigkeit gehören sie gleichwohl zusammen. (Für die Bilder vgl. A. Bartels, Der Bauer in der deutschen Vergangenheit [Jena 1924].)

Die Attribute der Engel in der deutschen Volksauffassung.

Von Leopold Schmidt.

(Fortsetzung und Schluß. Mit 4 Abbildungen.)

V. Kopfschmuck.

Die Kopfbedeckung gehört als solche in das Gebiet der Kleidung, als Hauptschmuck dagegen zu den Attributen. Wie die Kleidung selbst ist sie als eine Art von Materialisation des Lichtschimmers zu werten, der die Gestalt selbst umgibt. Der Prozeß dieser Materialisation ist wohl ein stufenförmiger: Als erste Staffel wäre der Nimbus anzunehmen, als zweite vielleicht das Stirnband, die folgenden werden von Kranz und Krone gebildet. Diesen formgeschichtlichen Unterscheidungen dürften historische Perioden zugrunde liegen, wogegen ihr Nebeneinander zu gleichen Zeiten nichts sagt, da gerade in der religiösen Anschauung die Form sich als weit zäher erweist als sonst. Die genannten Arten des Kopfschmuckes sind selbstverständlich nicht nur den Engeln eigentümlich, doch sind sie hier teilweise zu Gattungserscheinungen geworden, während sie den einzelnen Heiligen individuell zugeteilt wurden. Die geographische Abgrenzung der Vorkommensgebiete der einzelnen Formen ist nur sehr schwer durchzuführen, da die Zeugnisse — meist müssen sie von den Volksschauspielen genommen werden — recht dürftig sind. Die Herkunft und das Alter von Kranz und Krone könnten wohl nur kunstgeschichtlich bestimmt werden; leider liegen auf diesem Gebiete für lange Strecken noch keine Vorarbeiten vor. Wenn oben als erste Stufe der Materialisation der Nimbus ausgesprochen wurde, so muß hier noch eine Vorstufe erwähnt werden: das Haar. Seine Stellung im Märchen ist wohlbekannt; Spieß glaubt für die goldenen Haare des Riesen so wie für die sieben Haare des Teufels u. a. eine motivgeschichtliche Reihung aufstellen zu können[1]). Wenn Fries die Haare des Sonnengottes als Materialisation der Sonnenstrahlen ansieht[2]), so wird man ähnliche Gleichungen, wenn auch in bescheidenerer Form, auch für das Engelshaar aufstellen dürfen. Das Engelshaar — heute noch bezeichnet man in Wien sehr feine glänzende Fäden als „Engelhåår" — wird aus den gleichen Gründen als schön, glänzend angesehen, wie sich mit dem Engelcharakter das Kennzeichen der Reinheit und mit dem Engelkleid das Merkmal der Weiße verbindet.

Mendelsohn interessiert die Haardarstellung leider erst von dem Zeitpunkte an, in dem in der Hochkunst eine Art von Individualisierung einsetzt. Uns dünkt die vorhergehende Periode, nämlich die der Typisierung durch eine einförmige Darstellungsart, wichtiger. In der Kunst des deutschen Mittelalters war im allgemeinen der blondhaarige Engel

[1]) Wiener Z. f. Volksk. 36 (1931), 105.

[2]) Die Attribute der christlichen Heiligen (Mythologische Bibliothek) S. 37.

vorherrschend; literarische Belege sind dafür leider nur wenig vorhanden. Auf die Vorstellung von dem schönen Haar der Engel deutet jedenfalls ein Vergleich in Heinrich v. Neustadts „Apollonius von Tyrland“ (um 1312), wo Apollonius und seine Gefährten den Engeln verglichen werden; sie werden nach einem Bad nämlich „dem hymelischen har“ gleich, und „ir har ward den seyden geleich“[1]). Die Bühnenanweisungen der Schauspiele finden es selbstverständlich nicht für nötig, solche Dinge anzuführen. Nur die ungemein ausführliche Luzerner Bühnenrodel von 1583 gibt einen Hinweis: Dort werden „Namlich die 4 Ertzengel ... mitt schönen Haaren“[2]) gekennzeichnet. In den jüngeren Volkschauspielen werden manchmal aufgelöste Haare erwähnt, offensichtlich, wenn die Engel von Mädchen gespielt werden — so in Töttös[3]). Es kann sich hier sehr gut um ältere Überlieferung handeln. Vielleicht ist auch eine Spielbemerkung noch hierher zu beziehen, welche Knaffl bei der Aufzeichnung des Fohnsdorfer Weihnachtsspieles 1807 machte. Er sah den Engel nämlich „eine Kaske mit Diadem auf dem gepuderten Kopf“[4]) tragen. Zum Lichtcharakter des Engelshaares leitet vor allem das Blondhaar über. Einen Beleg für dessen Bekanntheit liefert Adam Puschmann (geb. 1532) in einer Bühnenanweisung zu „Jakob und Joseph“: „Der Engel Gottes muß seinen englischen Sonnenschein und gelbe krause Haar haben[5]).“ Hierher gehört auch das Engelsgewand, das sich der Kaufmann in der Verkündigungstravestie in Grimmelshausens „Wunderbarlichem Vogelnest“ machen läßt, wobei eigens die „goldgelbe Parucke“ erwähnt wird[6]).

Um aber wieder auf den Ursprung des Kopfputzes der Engel zurückzukommen, sei noch einmal der Lichtschimmer näher ins Auge gefaßt. Wenn Vergil (Aeneis II 590) von Venus sagt „in luce refulsit“ und Servius dazu bemerkt: „In luce: in nimbo, qui cum numinibus semper est“, so ist hiermit die Ansicht der Antike von dem Lichtschimmer, der die göttlichen Wesen umgibt, zur Genüge dargetan. Dieses Licht, das in der Antike, wie Stephani festgestellt hat[7]), durchaus nicht nur Lichtgottheiten zukommt, ist auch der christlichen Vorstellung wohl bekannt. In den Evangelien wird Jesus in der Verklärung als von Licht umflossen dargestellt und den Engeln als Charakteristikum der Lichtschimmer zugeschrieben. Die deutsche Volksvorstellung könnte also gleichermaßen von antik-heidnischen wie von christlichen Vorstellungen gespeist sein. Doch ist hier wie bei den Flügeln die Annahme einer Übertragung überflüssig, da solche Vorstellungen unabhängig von religiösen Bindungen mit denen von „lichten“ Wesen verknüpft sein könnten.

---

[1]) H. v. Neustadts Apollonius von Tyrland, hrsg. von S. Singer (Berlin 1906) S. 207, v. 13008.

[2]) R. Brandstetter, Die Luzerner Bühnen-Rodel. Germania 30 (1885), 325.

[3]) R. Hartmann, Das Töttöser Adam- und Evaspiel, Deutsch-ungarische Heimatsblätter 2 (1930), 314.

[4]) V. Geramb, Die Knafflhandschrift S. 70.

[5]) H. Alt, Theater und Kirche (Berlin 1846) S. 439.

[6]) Grimmelshausens Werke in: Deutsche Bibliothek, VI. Teil, 4. Bd., S. 110.

[7]) L. Stephani, Nimbus und Strahlenkranz, Petersburg 1861.

Übrigens muß vorweggenommen werden, daß der Lichtschimmer nicht die einzige Wurzel für die mannigfachen Formen des Engelskopfputzes ist, die im folgenden zu betrachten sein werden. Beim eigentlichen Nimbus handelt es sich naturgemäß um durchaus kirchliche Einflußsphäre. Die Herkunft der Kronenform dagegen ist wohl nicht zu klären. Die Vorstellung auf religiösem Gebiet muß hier gleichlaufend mit der auf weltlicher Seite gebildet worden sein; die antike Corona — das Wort und die Sache sind verschiedene Wege gegangen — wurde im Weltleben durch die Krone ersetzt, der altchristliche Kranz wurde daher gleichermaßen abgelöst. Der Kranz selbst wieder, wie er uns auf deutschem Gebiete entgegentritt, hat wohl mit den erwähnten Lichtvorstellungen nichts zu tun, sondern ist aufs engste mit weltlichem Brauchtum verbunden. Er gehört vermutlich auch nicht mit dem manchmal in der Hochkunst auftauchenden Kranze zusammen, der die altchristliche Vorstellung weiterträgt; ich vermute übrigens, daß Klopstock in der Stelle: „Werft die Palmen, Vollendete! nieder, und die Kronen!" in der Ode „Dem Allgegenwärtigen" (Str. 22) unter „Krone" eigentlich solche Kränze versteht, wie uns heute ja noch der Begriff „Märtyrerkrone" geläufig ist, unter dem auch ursprünglich ein Kranz verstanden wurde. Ob übrigens ein ähnlicher Ausdruck Klopstocks

> „Ehre sei ihm auch von uns an den Gräbern hier,
> Obwohl an seines Thrones letzten Stufen
> Des Erzengels niedergeworfne Krone
> Und seines Preisgesangs Wonne tönt"

in „Das große Halleluja" (Str. 3) auch derart erklärt werden kann, erscheint mir zweifelhaft. Trotz der Dunkelheit des Bildes handelt es sich offenbar um eine Krone aus Metall, die beim Niederwerfen tönen kann. Jedenfalls handelt es sich um keine volksläufige Denkweise, da bei Klopstock klassizistischer Geist die Voraussetzung ist, während zur gleichen Zeit die Volksvorstellung sich in durchaus barocken Geleisen bewegte.

A. Nimbus.

Nach der Vorbemerkung über das allgemeine Wesen des Lichtschimmers bleibt hier nicht viel zu erwähnen übrig. Ist doch gerade der starr überlieferte „Heiligenschein" zwar durchaus volksbekannt, doch nicht besonders umgeformt worden, so daß eine weitere Erörterung rein kunsthistorisch sein müßte. Nur das Eindringen selbst scheint mir von Bedeutung, da oben der Nimbus selbst bereits sich als eine Art des Kopfschmuckes bezeichnet findet, anderseits aber Denkmäler vorhanden sind, die Engel mit Nimbus und andersförmigem Kopfschmuck zeigen. Allerdings ist diese Erscheinung eine Seltenheit; für gewöhnlich könnte die Regel gelten, daß die beiden Erscheinungen einander ausschließen. Vielleicht hatte auf diese Entwicklung auch die Bühne Einfluß; hier war wohl der Heiligenschein stets eine Seltenheit. Dabei muß einer eigenartigen Erscheinung der theatergeschichtlichen Literatur gedacht werden. Es tritt uns nämlich am Beginn der Entwicklung des geistlichen Schauspiels ein Diakonengel

in der Miniatur einer Reichenauer Handschrift entgegen, die Mone als Abbildung einer Osterfeier erklärt hat (zur Literatur vgl. oben S. 169). Dieser Engel nun trägt einen Nimbus, — schon deshalb kann man annehmen, daß er nicht bühnenbeeinflußt sein kann. Mir ist nämlich keine Bühnenanweisung bekannt, die den Engel mit dem Nimbus ausstattet; für die bildende Kunst ist die Bemerkung Mendelsohns, „Deutschland hat im Gegensatz zu Italien den Heiligenschein des Engels früh beseitigt", bezeichnend[1]). Tatsächlich finden sich Nimben bei deutschen Meistern in größerer Menge nur bei Michael Pacher und seiner Schule, wie bei anderen Tiroler Meistern des 15. und 16. Jahrhunderts, die unter italienischem Einfluß stehen. Dieser scheint ebenso wichtig gewesen zu sein wie die Anregung von den Tiroler Passionsspielen, was vielleicht die Tatsache erklärt, daß die Maler sogar dann mit Nimben arbeiten, wenn sie so schon Kronen gemalt hatten, wie es ein Tafelgemälde aus dem Schlosse Tirol (jetzt im Kloster Wilten bei Innsbruck) zeigt; das Bild gehört der Brixener Schule an und ist zwischen 1430 und 1440 entstanden. Vielleicht ist hier wirklich der Einfluß der Bühne und der italienische in gleichem Maße wirksam, denn solche ausgesprochenen Zackenkronen wie hier finden sich sonst nur selten, und gerade solche mögen auf der Bühne verwendet worden sein[2]).

B. Krone.

Die eigentliche Krone ist unter allen Kopfbedeckungen der Engel die seltenste; im Mittelalter vertreten, wurde sie in der Barockzeit gänzlich durch einen Kopfschmuck abgelöst, den man am besten mit „Diadem" bezeichnen mag. Hier sollen daher nur jene Kronen behandelt werden, die mit denen der Heiligen Drei Könige verwandt erscheinen. Wahrscheinlich ist diese Verwandtschaft nicht nur formal, sondern sie besteht auch der Herkunft nach.

Es ist bei der Krone kaum anzunehmen, daß sie im Kirchenspiel verbreitet war. In Frankreich, wo sich allerdings überhaupt nur selten Anweisungen für Engelkopfbedeckungen finden, stellt Heinze nur einmal, im Office du Sépulchre selon l'usage du Mont Saint-Michel, 94, die Bemerkung 'habens coronam in capite' fest[3]). Formal sind die Kronen vielleicht als Analogiebildungen nach anderen ähnlichen Erscheinungen im Brauchtum aufzufassen. In den Umzugsspielen, wo sich die Kronenform am häufigsten findet, sind wohl Beziehungen zu anderen Bräuchen gegeben; es ist etwa an Hochzeits- und Totenkronen zu denken. Diese Umzüge aber bringen wieder den Gedanken an die Angleichung der einzelnen Figuren näher: die Gemeinschaft der Engel mit den Heiligen Drei Königen mag also auch von Einfluß gewesen sein.

Erwähnungen von Engelskronen finden sich in den Spielen von Nieder-

---

[1]) Mendelsohn, Die Engel in der bildenden Kunst (1907), S. 28.

[2]) F. Burger, Die deutsche Malerei (Handbuch d. Kunstwiss.) 2, 265.

[3]) P. Heinze, Die Engel auf der ma. Mysterienbühne Frankreichs. Diss. Greifswald 1905, S. 20.

österreich, Steiermark, Schlesien usw. Jene Spiele, bei denen die Attributverse eine größere Rolle spielen, zeigen solche auch für die Krone, so

„Die Krone trag ich auf meinem Haupt
Die hat mir Gott der Herr erlaubt“[1]).

Die Form und Ausschmückung der Krone ist nur schwer zu überblicken, da sich überall Mischformen mit den Diademen usw. finden. Meist sind sie heute aus Goldpapier — wie bei den Heiligen Drei Königen — als glatter Reif geschnitten oder aber gezackt („zendlat“ im Weihnachtsspiel aus dem bayrischen Wald[2]); dieser Reif kann aber auch noch anderweitig ausgeschmückt werden: Im Weihnachtsspiel aus Wiesenberg (Galizien)[3]) ist die Krone mehr tschakoähnlich und so wie der Tannenzweig und die gesamte Gewandung mit aufgeklebten roten und blauen Sternen verziert. Grundsätzlich ist übrigens zu sagen, daß das Untergrundpapier Goldpapier ist, wie das Gold überhaupt die bedeutsamste Rolle spielt (s. o. S. 175f.: Flügel), während Silber — in der Form von Silberpapier — weit seltener Verwendung findet; meist bildet es nur den Untergrund für Goldverzierungen, wie in dem Spiele aus Weiskirch bei Jägerndorf (Schlesien), wo auf dem silbernen Grunde an der Stirnseite ein Kreuz aus goldenen Papiersternchen zusammengesetzt ist[4]).

In der Volkskunst sind die Kronen nur spärlich nachgewiesen; wahrscheinlich waren sie im Mittelalter weitaus zahlreicher vertreten; leider aber stehen uns hier in erster Linie nur Denkmäler der Hochkunst zur Verfügung, in denen allerdings sich auch Kronen nachweisen lassen. Am besten geeignet erscheint das erwähnte Bild aus dem Schloß Tirol; dieses weist eine mittelalterliche Zackenkrone auf, wie sie sich als Attribut der Heiligen Drei Könige bis in die jüngere Volkskunst erhalten hat. Von den vielen Engelsdarstellungen der altniederländischen Kunst sind mir eigentlich nur die Figuren auf der Berliner Anbetung der Hirten und vom Florentiner Portinarialtar von Hugo van der Goes bekannt, die deutlich ausgeführte Kronen tragen[5]). Sonst findet man meist nur Perlketten oder schmale, edelsteinbesetzte Stirnreifen dargestellt. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß van der Goes, der auch sonst manche Darstellungen weitaus traditioneller färbt als etwa die Brüder Eyck, auch hier durch die Bühne oder durch den Volksbrauch unmittelbar sich beeinflussen ließ; das beste Beispiel für diese Einflußnahme der Bühne bietet bekanntlich seine Darstellung des Sündenfalls, wo der Verführer sehr genau der Anweisung der Luzerner Bühnenrodel entspricht.

Derartige Zackenkronen finden sich später auch in der Volkskunst nur noch selten. Die Kunstanschauung der Renaissance hat anscheinend den Wandel herbeigeführt, eine jener vielen unmerklichen Wandlungen vom Mittelalter zur Neuzeit, die der Ikonographie zu entgehen pflegen

---

[1]) Zum Beispiel aus Jägerndorf, R. Kulka, Wiener Z. f. Volksk. 28 (1923), 4.
[2]) A. Hartmann, Volksschauspiele aus Bayern und Österreich-Ungarn, S. 475.
[3]) A. Karasek, Karpathenland 2 (1929), 25.
[4]) Kulka a. a. O.
[5]) Fr. Winkler, Altniederländische Malerei S. 109, Abb. 64.

und doch für den wechselnden Geist charakteristisch sind. Meist wird die Krone durch das Diadem ersetzt; auch die Barockkrone ist als Kopfschmuck von Engeln nur selten belegt. Dagegen lebt die alte Form der Bügelkrone, die in der Renaissance eine neue Hochblüte erlebte (die Form der unter Rudolf II. geschaffenen österreichischen Kaiserkrone), in der Volksüberlieferung fort. Der Engel im Oberuferer Weihnachtsspiel trug um 1860 eine solche (s. Abb. 6). Ganz dieselbe Form findet sich auch bei den Kronen der Weihnachtsleuchterengel im sächsischen Erzgebirge[1]). Eine Übersicht über die barocken Kasken, Diademe usw. (wie auf Abb. 1, 2 und 5) dürfte sich nicht lohnen, abgesehen davon, daß die kunstwissenschaftlichen Grundlagen dafür noch nicht geschaffen sind. In der alpenländischen Krippenkunst überwiegen diese Formen; mit Brustharnisch und Stoffkleid zusammen charakterisieren sie den echten Barockengel.

Anhangsweise sei erwähnt, daß sich Engelkronen auch in der neueren Volkskunst auf nichtdeutschem Boden finden. Auf einem rumänischen volkstümlichen Holzschnitt, auf dem u. a. die Verkündigung an die Hirten dargestellt ist, hat der Engel einen Heiligenschein und auch eine Krone, die am besten als barock zu bezeichnen wäre. Es ist dies leider der einzige Fall, den ich fand. Interessant ist dabei, daß diese Art der Darstellung eben dadurch aus dem Rahmen der übrigen herausfällt, da die anderen Typen dieser rumänischen Holzschneider zumeist dem Malerkanon vom Berge Athos entsprechen, der nichts bezüglich einer Engelskrone enthält[2]).

C. Kranz.

Unter dem Worte „Kranz“ seien im folgenden sowohl der lebende, d. h. aus organischem Material hergestellte Kranz wie auch die Nachbildungen aus anderem Material verstanden. Für die Betrachtung ist es an diesem Orte nicht wesentlich, ob dieser grüne, lebende Kranz der Vorgänger von Krone und Diadem gewesen ist; jedenfalls ist die Wichtigkeit dieses Kranzes bei Griechen und Römern bekannt, die ihn in historischer Zeit bei einer großen Anzahl von Geschäften kultischer wie amtlicher Natur verwendeten. Die Perser — Mithrasdiener! — und Juden, also der der Antike bekannte Orient, verwendeten nach Ganszyniec[3]) den Kranz nicht. Daher war er auch den ersten Christen fremd, die ihn als heidnisches Kennzeichen betrachteten; sobald sich der Kranz in Verbindung mit Gestalten des christlichen Glaubens findet, ist er also als von den Römern gekommen aufzufassen.

Nach Mendelsohn a. a. O. tritt der Kranz als Kopfschmuck der Engel erst im Trecento auf, für das deutsche Kunstgebiet ist er gar erst in der Renaissance, zuerst bei Martin Schongauer belegt. Theatergeschichtlich dagegen ist er nur in einem Zeugnis so weit zu verfolgen[4]);

---

[1]) K. Hahm, Deutsche Volkskunst (1928) Tafel 92.

[2]) Gravures sur bois populaires Roumaines de Transsylvanie, hrsg. von K. Visky, 1931, Tafel I.

[3]) Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie, Art. Kranz.

[4]) Beim Moosburger Christi-Himmelfahrts-Spiel (Handschrift von 1362, s.

doch glaube ich, daß das Verkündigungsbild Schongauers, das so deutlich in Haltung, Spruchbandzepter und anderem auf Bühneneinfluß hinweist, vielleicht auch hier bereits Bühneneindrücke des Malers wiedergibt. Für das Kleinspiel liefert wie stets wieder Christian Weise in seiner Bauernkomödie „Tobias und die Schwalbe" 1682 den ersten Beleg; sein Spielleiter, eine Figur, die wie alle anderen Spieler gewiß dem Leben abgelauscht ist, gibt dem Engeldarsteller auch die Anweisung, „einen Kranz auf dem Haupte" zu tragen. Dies Zeugnis unterrichtet zugleich über das Vorkommen des Attributes in Sachsen; die weitere Verbreitung läßt sich infolge des Mangels an Regieanweisungen nur mangelhaft untersuchen, doch scheint der Kranz in Schlesien (Groß-Schönau[1]), Wermsdorf[2])) bekannt zu sein, ebenso im Burgenland (Pamhagen[3])) und Deutsch-Ungarn (Kakasd[4])) sowie (Myrtenkränze) im Christkindlspiel von Neuhütte (Bukowina)[5]). Diese Beschränkung auf den deutschen Osten ist das einzige Positive, was ich in bezug auf die Verbreitung zu sagen wage.

Wichtig ist sonst nur die Feststellung, daß meines Wissens in den Alpenländern der Kranz nicht bezeugt ist; obwohl diese ältere Spielbräuche doch am ehesten bewahrt zu haben scheinen, liegt hier entweder eine Abweichung von dieser Regel vor, oder aber es handelt sich um einen wie auch immer zu begründenden Wesensunterschied in der Volksanschauung der Alpenländer gegen die der vorher erwähnten Gebiete. Vielleicht hat in den katholischen Alpenländern der barocke Einfluß eine Schicht über älteres Brauchtum gelegt, während die protestantischen Länder mittelalterliche Spielbräuche — hier stets als Ausdrucksformen der Volksanschauung gewertet — bewahrt haben könnten? Einen Sonderfall stellt eine wohl alpenländische barocke Schutzengeldarstellung vor, welche einen vergoldeten Blumenkranz aufweist (s. Abb. 8). Das Stück dürfte eine Klosterarbeit sein und sollte ikonographisch näher untersucht werden. Es sind uns nur wenig vorreformatorische Denkmäler erhalten, die den Kranz des Engels bezeugen; doch hatte das Mittelalter eine bekannte Vorliebe für den Kranz überhaupt. Bezeichnend ist dafür, daß man die Blumenkränze sogar besteuerte; so soll diese Kranzsteuer in Verbindung mit noch einer zweiten nach Gilberts von Metz Description de Paris dem König jährlich nicht weniger als 10 600 Franken eingebracht haben[6]). Dazu kommt noch, daß der Engel infolge seiner Verkündigungseigenschaft mit dem Boten dieser Welt in einen gewissen Zusammenhang gebracht wird, und zur

---

Brooks, ZfdA. 62 [1925] 91) heißt es: „Sie haben . . . Blumengewinde in den Haaren." Ob hier ein einmaliger italienischer Einfluß oder doch schon längere Übung vorliegt, wird schwer zu entscheiden sein.

[1]) Fr. Wenzel, Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk. 15 (1913), 19.

[2]) Fr. Rotter, Mitt. d. Schles. Ges. f. Volksk. 24 (1929), 127.

[3]) Alle Mitteilungen über das Pamhagener Weihnachtsspiel und seine Inszenierung verdanke ich Herrn Prof. Karl Horak.

[4]) R. Hartmann, Z. f. Volksk. 39 (1929), 172.

[5]) I. Polck, Deutsche Weihnachtsspiele aus der Bukowina (Czernowitz 1912) S. 26.

[6]) Das Volksbuch von Fulko Fitz Warin, deutsch von Leo Jordan (1906) S. 85.

Kennzeichnung des Botens gehörte vielfach auch der Kranz, wie zum Beispiel an zwei Stellen des Wigalois des Wirent von Grafenberg erwähnt wird. Dort heißt es Sp. 40 (v. 32ff.): „ein garzun . . . sîn huot der was gezieret mit bluomen und mit loube", und Sp. 287 (v. 31ff.): „sîn houbet was gezieret mit einem schapel bluomin"[1]).

Die Spielbeschreibungen erwähnen fast niemals, woraus der Kranz besteht; in der Anweisung zum „Großen Herrchrist" aus Groß-Schönau heißt es „grüne Mooskränzchen mit weißen Papierblümchen"; beim Spiel aus Neuhütte ist es ein Myrtenkranz, was zum weltlichen Brauchtum hinüberweist. Horak erwähnt einen richtigen „Blumenkranz" in seiner Beschreibung des Pamhagener Weihnachtsspieles. Der Pseudo-Gabriel in der Messiasgeschichte bei Grimmelshausen[2]) (Wunderbarliches Vogelnest, 1672) trägt einen „grünen Krantz mit Kleinodien oben darauff oder darumb außgezieret", was wieder mit tatsächlichem Brauchtum zusammenhängen dürfte. Sowohl in den Form- wie in den Verbreitungsfragen wären eingehendere Untersuchungen über das Kranzbrauchtum im allgemeinen abzuwarten, bevor man eine Entscheidung über die Sondergestaltung der Engelskränze durchführen könnte.

In der Bühnenrodel zum Luzerner Osterspiel von 1583 wird als Kopfschmuck der Engel angegeben: „mitt schönen Haaren, Crütz, Bärlin kräntzen vff dem Houpt"[3]). Unter bärlin kräntzen sind Perlenkränze zu verstehen; es ist nicht anzunehmen, daß dieser Ausdruck unabsichtlich angewendet wurde. Vermutlich schwebte dem Aufzeichner ein Zusammenhang mit einem Kranze vor; auch wir erhalten den Eindruck einer kranzartigen Gestaltung bei der Betrachtung der Engelsdiademe, die etwa auf dem Bilde der Musikengel auf dem Genter Altare der Brüder van Eyck zu sehen sind. Der natürliche Kranz könnte vielleicht bei den einfachen Spielen verwendet worden sein, während man es in der hohen Kunst für nötig fand, den Engeln Perlenkränze aufs Haupt zu drücken.

Stirnkreuz.

Die bis hierher behandelten Formen des Kopfschmuckes sind Zierden von Reifencharakter gewesen; Kranz wie Krone sind sozusagen Gestaltungen eines hypothetischen Stirnreifens. Diese Formen sind auch die wesentlichen; doch scheint es angebracht, auch kleine Nebenformen in den Kreis dieser Betrachtung zu ziehen, und zwar jene Attribute, die die Reifenformung überschreiten und so entweder eigenständige Gestalten darstellen oder aber zu anderen Schmuckformen überleiten. Vorerst aber sei noch eine kurze Bemerkung über das Auftreten eines Haarreifens bei den Engeln eingeschaltet. Der Haarreif gehört im wesentlichen zur Metallkrone. Sein Alter läßt sich nur schwer bestimmen; wie das Haarband schreibt er sich von Zweckformen her und ist so am ehesten mit der Mode

[1]) K. von Amira, Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik (Abh. d. bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse, 25. Bd., 1. Abh. München 1909).

[2]) Deutsche Bibliothek, hg. von Kurz, VI., 4. Teil, 110/111.

[3]) Brandstetter a. a. O.

der Hochgotik zu verbinden. Die Denkmäler des 15. Jahrhunderts bieten für ihn die meisten Belege. In der bildenden Kunst der Zeit ist er meist als glatter Reif dargestellt, der bis oberhalb der Ohren das Haar glatt zu halten hat, während es von da ab in dichtem Lockenschwall herniederhängt. Ähnliche Aufgaben erfüllt ja auch häufig — so in der oberitalienischen Malerei der Zeit — der Blumenkranz. Wichtiger aber als diese doch wohl modebedingte Reifengestalt erscheint das mit ihm häufig zusammen auftretende Stirnkreuz. Es ist mir nicht bekannt, ob sich irgendwelche Vorstellungen an diesen Schmuck knüpfen; jedenfalls sieht er wie ein körpergewordenes Segenszeichen aus. Auch das Stirnkreuz läßt sich bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts verfolgen, wo es in einer kleinen, durchaus körper- oder kopfproportionalen Weise auftritt. In der Theatergeschichte scheint es zuerst 1496 aufzutreten: Der Raphael der Tobiasszene der Brüsseler Lebenden Bilder zeigt es in der beschriebenen Art[1]). Daß das Stirnkreuz durchaus nicht von einer bestimmten Reifenform abhängt, lehrt die Tatsache, daß sehr häufig Kränze, und zwar sowohl Blumenkränze wie auch ihre stilisierten Ableger, das Kreuz in der Stirnmitte zeigen. So trägt der bereits mehrmalig herangezogene Verkündigungsengel Martin Schongauers einen sogar ziemlich struppigen Blumenkranz, der ein kleines Kreuz in der Stirnmitte zeigt. Auf Befestigung an Perlenkränzen schließe ich aus der Bühnenanweisung der Luzerner Bühnenrodel für 1583 „mitt schönen Haaren, Crütz, Bärlin kräntzen“[2]); da nämlich die Engel in Luzern ohnehin schon Zepter in den Händen tragen, so muß es sich doch wohl um das Stirnkreuz handeln. Eine ausgesprochene Hochform dieses Schmuckes tragen jedenfalls die berühmten Musikengel des Genter Altars der Brüder Eyck. Hier als in einer Hochkunst ist das Kreuz gleichfalls wieder in durchaus proportionalen Formen gehalten. Bei vielen anderen Meistern jedoch findet sich in der Folgezeit eine ausgesprochene Tendenz zur Vergrößerung; am leichtesten läßt diese Erscheinung sich bei jenen Verkündigungsmeistern konstatieren, die sich in Schongauers Gefolge bewegen. Während nämlich dieser selbst die ansprechende Kleinform bringt, zeigt sich bei ihnen eine oft erstaunliche Vergrößerungssucht. So weist das deutlich schongauerisch beeinflußte Mariapfarrer Verkündigungsbild, das noch dem 15. Jahrhundert entstammt, schon diese Vergrößerung auf[3]). Eine geradezu groteske Vergrößerung aber bringt der Verkündigungsholzschnitt aus dem „Spieghel der gracien“ (Goudae 1496), der nicht mit Schongauer in Verbindung steht[4]). Hier zeigt sich auch schon eine zweite Erscheinung, die meist mit der Vergrößerung Hand in Hand geht: Die Hinaufrückung des Kreuzes von der Stirn auf die Scheitelhöhe. Auch diese Erscheinung tritt schon im 15. Jahrhundert ein. Wie die Künstler sich die Befestigung des Kreuzes an einer solchen Stelle dachten, falls sie an der körperhaften Vorstellung festhielten, ist unklar.

---

[1]) M. Herrmann, Theatergeschichtliche Forschungen S. 375, Abb. 64.
[2]) Brandstetter a. a. O.
[3]) Österreichische Kunsttopographie Band Tamsweg (22) S. 110, Abb. 123.
[4]) Frankfurter Bücherfreund 10 (1912), 467.

In der hohen Kunst verschwindet das Stirnkreuz bereits mit der ausklingenden Gotik. Von der Barockkunst an ist es überhaupt nicht mehr zu finden. Die Volkskunst dagegen hat dieses, offensichtlich auch im Anbeginn volksmäßige Motiv beibehalten, und zwar in der zuletzt genannten Gestalt: vergrößert und hochgestellt. So zeigt es zum Beispiel ein Schutzengelbild des 18. Jahrhunderts, ein in München gefertigtes volkstümliches Andachtsbild[1]). Vermutlich war der Segnungsgedanke durch das Kreuz sowohl für die Schöpfung wie für die volksmäßige Beibehaltung des Motives von wesentlicher Bedeutung.

Anhang: Schleier.

Ein nur selten belegtes Ausstattungsstück, der Schleier, ist am besten wohl in die Umgebung des Kopfschmuckes zu stellen. Bisher meines Wissens ikonographisch nicht nachgewiesen, beschränken sich die Nachrichten über ihn auf die theatergeschichtlichen Belege. In einigen Spielen von Böhmen und Schlesien nämlich werden Schleier erwähnt, die von der Krone über das Gesicht herabhängen. Dabei scheint dieser Schleier dicht zu sein, so daß er fast wie eine Vermummung wirkt. So heißt es in der Anweisung zum Weihnachtsspiel aus Jägerndorf (Schlesien)[2]): „Gabriel wird immer von einem Mädchen gegeben, weiß gekleidet, mit einem Spitzentuch über das Gesicht gezogen, so daß dasselbe nicht sichtbar ist." In dem Groß-Schönauer „Großen Herr-Christ"[3]) wird ein Schleier verwendet, der mit Sternen verziert ist. Ähnliche Nachrichten über Engelsschleier finden sich auch bei den Spielen aus Ehrenberg bei Rumburg[4]) und Prokatitz (Böhmen)[5]). In einigen anderen Spielen werden übrigens Schleier auch für andere Personen, besonders für den — allerdings sowieso äußerst engelähnlichen — „Heilige Christ" verwendet; in Neudorf (Ostgalizien), wo für die Engel noch richtige Masken benutzt werden, trägt das „Christkindche" — das Lanz, allerdings damit nur seine textliche Stellung charakterisierend, als „Mittelding zwischen Maria und dem die Kinder beschenkenden Christkind" bezeichnet — über den Kopf einen Schleier, der das ganze Gesicht überdeckt[6]). Es ist nun nach alledem die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß sich hier ein alter Rest von Maskierung oder, weiter gefaßt, von irgendeiner Art von Verlarvung erhalten habe. Auf die Engelsgestalt ist dieser Zug selbstverständlich erst übertragen; wer die Maske ursprünglich trug, läßt sich nur vermuten; es mögen Gestalten jener Art gewesen sein, die im ursprünglich fruchtbarkeitskultischen Umzugsbrauchtum die tragende Rolle spielten.

Vielleicht erscheinen die wenigen böhmisch-schlesischen Belege zu geringfügig, um solche Folgerungen auch nur hypothetisch daran zu

---

[1]) A. Spamer, Das kleine Andachtsbild, Tafel 140.
[2]) Kulka a. a. O.
[3]) Wenzel a. a. O.
[4]) Wenzel, Mitt. d. Nordböhmischen Exkursionsklubs (1910), 191.
[5]) J. Haudeck, ebd. 27 (1904), 63.
[6]) J. Lanz, Das deutsche Volkslied 32 (1930), 127.

knüpfen. Es müßte also in erster Linie einmal der Nachweis erbracht werden können, daß der Schleier an die Stelle einer Verlarvung irgendwelcher Art treten kann. Es ist ein Zufall, daß gerade im Zusammenhang mit der Person des Engels diese Erscheinung sich nachweisen läßt. Im französischen Mysterienspiel werden sehr häufig rote Gesichtsfärbungen für die Engel vorgeschrieben. Anstatt dieser häufig erwähnten „visage rouge" heißt es nun im Office du Sépulchre selon l'usage de Narbonne, 92: „sindone rubea in facie[1]." Gewiß ist dieser rote Schleier nicht an die Stelle einer richtigen Maske, aber doch an die einer Schminkmaske getreten. Dieses französische Beispiel des Mittelalters bietet uns also zugleich einen Beleg für die — vielleicht ältere — Schminkmaske, wie für den Engelschleier auf der mittelalterlichen Bühne überhaupt. Mir ist kein zweites mittelalterliches Zeugnis bekannt, das klar auf einen Schleier zu beziehen wäre. Die Stelle in den Bozener Rechnungen von 1514: „-mer den schlert und die fligen den Engeln darfur 1 Pf."[2]) bleibt leider unklar.

Daß bei anderen Gelegenheiten auf der Bühne des Volkschauspieles der Schleier die Schminkmaske ersetzen kann, zeigt eine Beobachtung beim Oberuferer Weihnachtsspiel. Dort färbt nämlich der Mohrenkönig nicht, wie in den meisten anderen Spielen, sein Gesicht einfach schwarz, sondern „hängt als Andeutung seines Negerteints bloß einen Flor über das Gesicht"[3]). Es bleibt also die Frage offen, ob hier ältere Bühnenüberlieferung vorliegt oder nur lokale Sonderentwicklung. Höchst eigenartig ist es, daß in der Kremnitz-Probener Sprachinsel (Slowakei) jene — also nicht nur Oberufer eigentümliche — Form noch eine weitere Entwicklung mitgemacht hat: Bei dem Dreikönigsspiel in Blaufuß trägt nicht nur der Mohrenkönig einen schwarzen Schleier, sondern die beiden anderen je einen roten bzw. grünen[4])!

VI. Stab.

In der höheren Kunst ist allmählich im Verlaufe des 17. bis 19. Jahrhunderts ein Attribut verloren gegangen, das vorher mit der allgemeinen Engelsvorstellung sehr fest verbunden war: Das Zepter in allen Erscheinungsformen. Wenn wir den Verlust in der Kunst feststellen, so bedeutet dies doch wohl ein Schwinden der Bedeutung des Gegenstandes selbst. Es wird sich zeigen, daß dieses Attribut schon einmal, und zwar in der Kunst der italienischen Renaissance, durch mehr individualisierte Beigaben abgelöst wurde, in der Volkskunst aber, und besonders auf der Volksbühne, noch lange weiterlebte.

Es ist wohl kaum, außer aus ganz abgelegenen Zaubersammlungen, bekannt, daß dem Stab des Engels eine zauberische Bedeutung zugeschrieben wurde. Dennoch müssen wir, um die Beigabe und das zähe Festhalten

---

[1]) Heinze a. a. O.
[2]) Wackernell, Altdeutsche Passionsspiele aus Tirol S. CCXL.
[3]) Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr [2] S. 441.
[4]) J. Wollner, Karpathenland 4 (1931), 27.



Abb. 5.



Abb. 6.

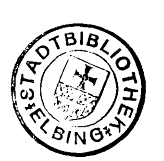


Abb. 7.



Abb. 8.

Abb. 5. Krippenfigur: Engel mit Kreuzstange (Kitzbühel, Tirol?). Bekleidete Holzfigur mit Wachskopf. 20 cm. Um 1780 (Mus. f. Volksk. Wien). — Abb. 6. Engel des Oberuferer Weihnachtspieles (nach Benyovßky, Die Oberuferer Weihnachtspiele, 1934, Bildbeilage). Spielkleidung um 1860. — Abb. 7. Graphitierte Ofenkachel: Verkündigung (Tirol). Nach 1600 (Mus. f. Volksk. Wien). — Abb. 8. Figurenrelief: Schutzengel mit Kind. Wachs und Papiermaché (Alpenländisch?). 2. Hälfte des 18. Jhrhs. (Mus. f. Volksk. Wien).



der Volksvorstellung zu begreifen, auf die allgemein verbreiteten Vorstellungen, die sich mit der Macht des Zepters, der Wirkung der Zaubervirga usw. verknüpfen, zurückgreifen. Der Stab ist im griechisch-römischen Altertum eine ungemein verbreitete Beigabe des Wundertäters; wenn die magische Kraft nicht etwa von seiner Hand selbst ausgeht, so bedient er sich oft eines Stabes. Die Verwendung als Herrschaftssymbol, die schon bei Homer bezeugt ist, findet sich ja noch in der Gegenwart. Pfister[1]) gibt Zeugnisse über die mannigfache Verwendung des Stabes in Verbindung mit dem Machtbegriff aus dem klassischen Altertum in großer Anzahl, v. Amira[2]) hat die umfassende Bedeutung des Stabes in der germanischen Rechtsgeschichte nachgewiesen. In frühchristlicher Zeit ist jedenfalls diese Vorstellung auch in die Gedankenwelt der jungen Religion aufgenommen worden und hat teils in ganz ähnlicher Weise wie in der Religion der Antike gewirkt, teils wurde sie etwas modifiziert. Das erstere und ursprüngliche davon zeigt sich, wenn Christus auf einer Wandmalerei (Auferweckung des Lazarus) in der Kallistkatakombe, Ende des 2. Jahrhunderts, eine richtige Zaubervirga in der Hand trägt[3]). Die modifizierte Form dagegen, und mit dieser haben wir es im nachfolgenden ja stets zu tun, ist hinter verschiedenen Beigaben zu suchen. So ist anzunehmen, daß auch in dem Attribut des auferstehenden Heilandes, der Kreuzesfahne, verschiedene Vorstellungen zusammengeflossen sind, unter denen sich wohl auch die von der Zaubervirga befindet. Der Kreuzstab der Engel findet sich schon in der karolingischen Kunst sehr häufig, wobei es sich jedenfalls um byzantinische Einflüsse handelt[4]). Doch auch später noch sind kreuzartige Formungen nicht unbekannt, so werden manchmal die Lilienzepter kreuzförmig gestaltet. Die Profildarstellung der stilisierten Lilie führt allerdings mit einer gewissen Zwangsläufigkeit dazu. Ein Beispiel dafür bietet ein Altarbild im Stifte Melk, das oberdeutsch, vielleicht nürnbergisch ist und um 1470 geschaffen sein dürfte[5]). Kreuzstäbe finden sich beispielsweise[6]) auch auf Kacheln des 15. Jahrhunderts. Von dieser Kreuzstange ist es nur ein kleiner Schritt zur Kreuzfahne; eine solche Fahnenstange zeigt unter anderem der Verkündigungsengel auf dem Weildorfer Altar von 1419[7]); hier hat offenbar die bekannte Darstellung des Christus vincens mit der Kreuzfahne eingewirkt, die wohl auch auf die Darstellung des Heiligen Georg von Einfluß gewesen sein dürfte. Engel mit Fahnen finden sich aber nur sehr vereinzelt. Vermutlich ist auch der Weildorfer nur durch

---

[1]) Artikel „Kultus" in Pauly-Wissowa, RE. 11. Bd., bes. Sp. 2128—29 und Sitzgsber. d. Akad. d. Wiss., Heidelberg 1914, Abh. 11, S. 12ff.

[2]) Karl von Amira, Der Stab in der germanischen Rechtsgeschichte in: Sitzgsber. d. bayer. Akad. d. Wiss., München 1912.

[3]) J. Sauer, Die ältesten Christusbilder, Tafel 1 (Wasmuths Kunsthefte, H. 7).

[4]) So der Grabengel auf der Goldenen Altartafel im Aachener Münsterschatz, der einen ähnlichen Stab trägt wie byzantinische Engel, Marg. Burg, Ottonische Plastik, Tafel 35 (= Forschungen zur Kunstgeschichte Westeuropas Bd. 3).

[5]) Österr. Kunsttopographie 3 (Melk), 300 und Tafel 17.

[6]) Beispiele in der Sammlung Figdor, Wien.

[7]) Burger, Die deutsche Malerei S. 209 (Abb. 243).

eine lokale Bindung zu erklären, wie dies bei den Bildern von Mariataferl der Fall ist, auf denen die Gründungslegende dargestellt ist, in der drei mit Fahnen versehene Engel genannt sind. Ob diese in der Legende erwähnte Vorstellung wieder weiter beeinflußt ist, entzieht sich dieser Untersuchung; möglich wäre das Vorbild von Prozessionen[1]).

Der Stab als Engelattribut müßte Gegenstand einer eigenen religionswissenschaftlichen Untersuchung sein. Hier können nur einzelne Hinweise gegeben werden. Ob hier überhaupt ein ursprüngliches Engelattribut vorliegt oder ob es sich um Übernahme von anderen Glaubensgestalten handelt, kann aus dem deutschen Stoff allein nicht entnommen werden, und gerade das wichtige andere Material ist daraufhin noch zu wenig ausgewertet.

1. Das künstliche Zepter.

Schon das Stabattribut im allgemeinen weist auf eine hervorstechende Eigentümlichkeit des Volksdenkens hin: Das Weiterleben der Form, lange über die Daseinsdauer des Stoffes, des Geistes, der sich einst diese Form baute, hinaus. Diese Eigentümlichkeit bringt es mit sich, daß Gestalten neuer Glaubenswelten die alten, dem Volke bekannten Attribute und mit diesen auch ihre Wesenszüge übernehmen. So untergeordnet auch die Attribute der Engel scheinen mögen: aus diesen volkspsychologischen Erwägungen heraus ist auch ihre Untersuchung wichtig. — Der Langstab, der sich im Mittelalter meist als Kreuzstab in der Rechten des Engels findet, muß irgendwoher entnommen sein. Die biblischen Quellen versagen; sie sagen über derartige Beigaben überhaupt nichts aus; es bleiben daher die heidnischen Herkunftsgebiete übrig, und, wie bei den Flügeln betont wurde, daß ihre Formzusammenhänge in erster Linie nach Rom weisen, so dürfte es auch hier sein. Das Mittelalter bekam diese Beigabe aus dem christlichen Altertum, wobei ein eigenartiger Wechsel des Stabes aus der Linken in die Rechte vor sich ging. Der altchristliche Engel pflegt den Langstab in der Linken zu halten, während die Rechte anderweitig beschäftigt ist; bei der Verkündigung ist sie meist im Redegestus erhoben[2]). Die Verkündigungsszene wird hier und im folgenden stets wieder in erster Linie herangezogen, da die Darstellung des Verkündigungsengels für die Volkskunst die maßgebende geworden ist; diese Erscheinung ist nicht schwer zu begründen: Der christliche Volksglaube wurde in erster Linie auf die beiden Höhepunkte der evangelischen Erzählung hingelenkt, deren erster — Weihnachten — stets aufs engste mit der Verkündigungsszene verknüpft war. Die Marienverehrung in den späteren Jahrhunderten mag das ihre dazu beigetragen haben. — Im deutschen Mittelalter bedeutete der antike Redegestus dem Künstler nichts mehr; die natürliche

---

[1]) F. Strunz, Unsere liebe Frau in Österreich S. 80 (Amalthea-Bücherei Bd. 18). Dargestellt ist dieser Legendenzug auf dem Hochaltarbild der Wallfahrtskirche sowie auf Andachtsbildern, die dort gehandelt wurden; solche finden sich abgebildet bei Spamer, Andachtsbild, Tafel 157.

[2]) Stuhlfauth a. a. O. S. 58ff.

Folge davon war, daß die rechte Hand anders beschäftigt wurde, was dadurch erzielt wurde, daß ihr der ursprünglich der Linken zugeteilte Stab übergeben wurde.

Die große Gruppe der der deutschen Volksvorstellung bekannten Engelstäbe soll im folgenden unterteilt werden, und zwar nach ihren Längenverhältnissen. Ob dies eine mehr als äußerliche Begründung ist wird die Ausführung im einzelnen zeigen. Die Gruppe a wird also von Stäben gebildet, die etwa vom Boden bis zur Schulter des Trägers oder darüber hinausreichen, die Gruppe b dagegen soll die Stäbe von etwa halber Länge umschließen.

a) Der Langstab. Bei ihm tritt wohl das Wesen des Zauberstabes überhaupt nicht hervor. Die formalen Beziehungen sind schwer herzustellen. Vielleicht hängt der deutsche Langstab unmittelbar mit dem Speer des Engelfürsten Michael zusammen. In der byzantinischen Kunst wird er auch anderen Engeln zugeteilt; so gibt das Malerhandbuch vom Berge Athos für die Verkündigungsszene, in der Gabriel auftritt, an: „Und der Fürst Gabriel ist vor ihr; mit der Rechten segnet er sie, und mit der Linken hält er einen Speer[1]." Wenn der Speertypus überhaupt auf die Kunst des Westens von Einfluß war, dann muß mit ihm dieselbe Entwicklung vor sich gegangen sein, wie sie oben allgemein angedeutet wurde: Ein „Segnen" mit der Rechten, das vermutlich auf den unverständlich gewordenen Redegestus zurückgeht, findet sich in der deutschen Kunst nicht. Der Speer mußte also gleichfalls in die rechte Hand übergegangen sein. Der Speertypus selbst allerdings ist in der deutschen Kunst überhaupt nicht zu finden. Der kreuzlose Stab, der sich ja am ehesten mit antiker oder auch altchristlicher Kunst verbinden ließe, scheint im späteren Mittelalter nicht mehr aufzutreten. Dagegen kennt ihn — wieder wohl nach byzantinischen Mustern — die karolingische Kunst. Der Kreuzstab dagegen dringt in die Volkskunst immer von neuem aus der Kirchenkunst ein. So wie Christus in der Höllenfahrtsszene den Kreuzstab als Speer gegen den Teufel verwendet, so wird auch Michael beim Engelsturz an Stelle eines Speeres ein Kreuzstab beigegeben. In der tirolischen[2]) und salzburgischen[3]) Krippenkunst ist er sehr häufig zu finden; im Spiel erscheint er seltener bezeugt, u. a. im Pallinger Hirtenspiel[4]) und in dem aus Seebruck[5]) (beide in Oberbayern).

Im Gegensatz zur hohen Kunst ist in der Volksauffassung ein Abweichen von diesen Vorlagen festzustellen. Eine größere Anzahl von Beschreibungen volksmäßiger Spiele erwähnt nämlich Stäbe, die entweder am oberen Ende mit Blumen geschmückt sind oder von deren Spitze eine Anzahl bunter Bänder herabhängt. So zeigt ihn ein Bild vom Krimberger

---

[1]) Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, hrsg. von G. Schäfer (Trier 1855) S. 171.

[2]) Siehe Abb. 5, ferner Hahm, Deutsche Volkskunst, Tafel 94.

[3]) Hahm a. a. O., Tafel 90.

[4]) A. Hartmann, Volksschauspiele S. 181.

[5]) A. Hartmann, Weihnachtslied und -spiel in Oberbayern (1875) S. 130.

Paradeisspiel[1]), ähnlich heißt es in einer Beschreibung des Weihnachtspieles aus dem Bayrischen Wald. Es sind also Stäbe, wie sie auch Hochzeitsladern, Platzmeistern und anderen führenden Personen im Volksleben zu eigen sind. Es handelt sich wohl um unmittelbare Übernahme aus dem Brauchtum. Der Zusammenhang scheint durch folgende Erwägung gegeben zu sein: Der Prologengel nimmt in diesen Spielen eine ausgesprochen führende Rolle ein; er unterscheidet sich dem Wesen nach durchaus nicht von jenen Trägern des Symbols alten Rechtsbrauches. Der Prologengel leitet ferner zu jenem Führerengel über, der tatsächlich die Rolle des Spielleiters übernimmt. Der Spielleiter aber bedarf des langen Stabes. Kann er ihn doch dazu verwenden, um auf den Boden zu stoßen und so den Spielern Zeichen zu geben. So wurde Bünker[2]) von A. Tschina vulgo Vastl in Marbach bei St. Lorenzen (Steiermark), der selbst noch den Engel gespielt hatte, unter anderem erzählt: „— er hatte — in der Hand einen langen goldenen Stab, mit dem er beim Auftritt und Abgang das Zeichen gab, indem er damit auf den Boden stieß." Ein mehr betonendes Aufstoßen findet sich im Halleiner Hirtenspiel[3]); ähnliches mag es in vielen anderen Spielen gegeben haben, es ist uns wohl hauptsächlich durch nachlässige Aufzeichnung nur so spärlich überliefert. Es findet sich auch in der Beschreibung des Nikolausfestes im alten Wien von Hanner aus dem Jahr 1782[4]).

Für das geistliche Schauspiel ist festzustellen, daß, wie häufig, mit der Änderung des Rollencharakters Merkmale anderer Personen auf den Engel übertragen wurden. In der bildenden Kunst stellt Mendelsohn (S. 91), ohne an ältere Vorlagen zu denken, bei einem anonymen Meister des beginnenden 16. Jahrhunderts fest, daß sich der Engel „höchst merkwürdig" des Zepters „als Spazierstock" bediene.

b) Das kurze Zepter erfreut sich einer größeren Verbreitung wie auch vor allem einer weit häufigeren Darstellung in der bildenden Kunst. Als Attribut christlicher Gestalten mag es wieder aus der Antike übernommen worden sein. Der kurze Stab, so wie der caduceus, ist dort vor allem Würdezeichen; so wie Hermes ihn trägt, wurde er wohl übernommen. War er in der Antike der Heroldsstab, das *κηρυκεῖον*, so mußten bei der Übernahme durch andere Völker heimische, ähnliche Vorstellungen vorausgesetzt werden. „Die Kunst des Mittelalters hat dieses Motiv übernommen. Aber die Art, wie sie es verwertete, legt den Gedanken nahe, daß sie sich dabei zugleich vom zeitgenössischen Gebrauch bestimmen ließ. Sie würde sonst nicht verstanden worden sein[5])." Die natürliche Voraussetzung zur Übertragung des Botensymbols an den Engel ist selbstverständlich dessen bekannter Botencharakter. Der weit verbreitete Kurzstab bildet im Volkschauspiel das charakteristische Zeichen des Engels weit häufiger

---

[1]) Lichtbild im Museum f. Volksk. Wien.
[2]) Volksschauspiele aus Obersteiermark S. 11.
[3]) A. Hartmann, Volksschauspiele aus Bayern und Österreich-Ungarn S. 94.
[4]) Blümml-Gugitz, Von Leuten und Zeiten im alten Wien (Wien 1922) S. 44.
[5]) von Amira S. 23.

als der Langstab. Für das mittelalterliche Schauspiel freilich muß er zum Teil wieder erschlossen werden. Im späteren Kleinspiel dagegen findet er sich sehr oft. Auf der Bühne des Mittelalters gehört er zuerst dem Prologsprecher, er ist „das charakteristische Merkmal des Präcursors überhaupt, das auch in der späteren Zeit das dem Prologsprecher eigentümliche Attribut bleibt"[1]). Von dieser Tatsache aus wäre eine doppelte Herkunft für das Zepter des Engels möglich, indem neben der unmittelbaren Überlieferung seit der Antike auch wieder der Weg über die Bühne zulässig wäre. Für die bildende Kunst ist jedenfalls der letzte Weg oft begangen worden. Spielten doch schon im mittelalterlichen Schauspiel die Engel mit dem Eingangs-„Silete" eine Art von Precursorrolle.

Die Ausstattung ist nicht sehr bekannt; der vom Spruchband umwundene Stab soll im Anhang näher besprochen werden. Schon das Zepter des Precursor im Sterzinger Lichtmeßspiel war kein einfacher Stab, sondern ein „sceptrum vel baculum depictum". Vermutlich ist unter „sceptrum" ein echter Heroldstab anzunehmen. Die Verzierung, die in Sterzing offenbar eine Bemalung ist, kann aus der bildenden Kunst erschlossen werden, wenn dort die Verkündigungsengel, besonders der deutschen und flämischen Kunst des 15. Jahrhunderts, stets Zepter tragen, die häufig sehr kostbar dargestellt sind. Die von Mendelsohn (S. 91) festgestellte Tatsache, „der Verkündigungsstab oder das oft sehr kostbare Szepter ist manchmal in Anlehnung an flämische Vorbilder aus Bergkristall", ist aber wohl meist ein Werk des Malers; gewiß hat man häufig bei großen Aufführungen die Verwendung kostbarer Kirchengeräte, Paramente usw. bezeugt gefunden. Jedoch ist auch nicht zu verkennen, daß einzelne Maler, wie Jan van Eyck oder Michael Pacher, oft gern ihr ganzes Können bei der Darstellung von Edelsteinen einsetzten. Richtige Zepter werden neben allen anderen Engelrequisiten in der Luzerner Bühnenrodel von 1583 erwähnt: „Die 4 Ertzengel söllend Scepter jn Henden tragen, so sy zethun habent." Auch 1597 heißt es: „Sond haben jre scepter klein neben jrer gwonlichen kleidung und zierd[2])." Die wirkliche Ausgestaltung der Zepter im einzelnen ist aus Mangel an Nachrichten nicht zu überblicken. Vermutlich waren sie wie richtige Heroldstäbe geschnitzt, auch bemalt („depicta"); in jüngeren Spielen werden fast durchwegs vergoldete Stäbe erwähnt, so etwa in den Spielen von St. Ägyd am Neuwald (Niederösterreich[3])), Jauer (Schlesien)[4]), sogar mit dem Attributvers:

„Den goldenen Szepter trag ich in meiner rechten Hand",

und Bärnwald (Schlesien)[5]). Vergoldete Zepter trugen aber auch schon wirkliche Herolde[6]). Die Zahl von Belegen für die Goldfärbung des Engel-

---

[1]) O. Koischwitz, Der Theaterherold im deutschen Schauspiel des Mittelalters und der Reformationszeit S. 17 (= Germanische Studien, hrsg. von Ebering, Bd. 46).

[2]) Brandstetter a. a. O. S. 326, 348.

[3]) Heppner, Das deutsche Volkslied 8 (1906), 23.

[4]) Mitt. schles. Ges. f. Volksk. 1895/96, 62f.

[5]) F. Alliger, Mitt. d. Nordböhm. Exkursionsklubs 27 (1904), 238f.

[6]) von Amira a. a. O. S. 51.

zepters ließe sich leicht noch vergrößern. Eine geographische Umgrenzung der Entscheidung wird aber auch aus einer größeren Zahl von Zeugnissen nicht klar, weshalb hier auf eine Vermehrung der Belege verzichtet sei. Geistesgeschichtlich oder volkspsychologisch ist die Tatsache wohl auf die gleiche Stufe wie die vorerwähnten Attribute der goldenen Flügel und der Krone zu stellen. Es handelt sich wohl allemal um die gleiche volkmäßige Freude am goldenen Schein, der als ein Abglanz himmlischer Herrlichkeit erscheinen mag: ebenso wie die mittelalterlichen Maler ihren Gemälden unbekümmert um die Natur einen goldenen Hintergrund gaben und so die Handlung ins Zeitlose zu rücken wußten. Ein Zeugnis dafür, daß die Vorstellung vom goldenen Engelzepter tief ins Volksdenken eingedrungen ist, mag übrigens ein Vers aus dem weit verbreiteten Brückenspiel sein, wie er in Niederösterreich gesprochen wird. Dort heißt es auf die Frage „Wer ist draußt?“: „Der Engel mit ’n goldenen Stab[1].“ Der Engel des Donnersbacher (Steiermark) Nikolausspieles trägt einen speerartigen, jedoch kurzen Stab, der ähnlich wie eine Fahnenstange gestrichen ist[2]; vielleicht wurde auch eine wirkliche Fahnenstange verwendet. Die streifenförmige Bemalung ist übrigens sonst nicht bekannt; über den Grund ihrer Verwendung bei Fahnenstangen bestehen nur Vermutungen[3]. Die Ausnutzung des Vorhandenen zeigt sich auch bei den geschnitzten Zeptern: Das des Herodes im Pamhagener (Burgenland) Weihnachtsspiel ist ein vergoldeter Spinnradfuß, die einfache Drechslereiverzierung genügt für seine neue Verwendung[4]. In bezug auf Ausgestaltung der Zepter durch Schnitzerei zeigt v. Amira (S. 50), daß Engel- wie gewöhnliche Botenstäbe sehr bald, und zwar ziemlich gleichlaufend, verziert werden. Wenn er für den Heroldstab schreibt: „Bald wird auch das untere Ende (des Stabes) reicher verziert und als Griff vom Schaft abgegrenzt, oder der ganze Stab profiliert, ornamental geschnitzt oder gedrechselt. Das obere Ende schließt mit einem Kugelknauf oder mit einer Kreuzblume oder mit einem Emblem ab“, so kann man dies wohl auch von den Engelstäben sagen; die Verzierung mit weltlichen Emblemen fällt freilich weg, dafür dürften religiöse Verzierungen mehr betont worden sein.

Gewisse Gruppen des Volkschauspiels, die „Attributverse“ aufweisen, bringen regelmäßig solche auch für das Zepter. Am gebräuchlichsten sind dabei die Formen

„Den Zepter führ’ ich in meiner Hand,
den hat mir Gott der Sohn erlangt“,

so im Weihnachtsspiel aus Bärnwald (Schlesien)[5], oder auch

„Der Engel Gabriel werd’ ich genannt,
den Zepter trag’ ich in meiner Hand“,

---

[1]) Nagl-Zeidler, Deutschösterreichische Literaturgeschichte II/1, 107.

[2]) Lichtbild in der Z. f. österr. Volksk. 4, 100. Wieder abgebildet bei Nagl-Zeidler a. a. O. II/1, 163.

[3]) von Amira S. 28.

[4]) Nach freundlicher Mitteilung von Prof. K. Horak.

[5]) Alliger a. a. O.

nach Art der, wahrscheinlich älteren „Schwert“verse[1]). Aus diesen Versen ist aber leider nie eine besondere Ausstattung ersichtlich. Falls die Spielzepter eigens hergestellt wurden, so mögen in Gegenden mit entwickelter Schnitzkunst auch solche mit religiösen Symbolen usw. nicht gefehlt haben; vielleicht ist auch das „Kreuz“, das Horak[2]) für den Engel des Pamhagener Christgeburtspieles erwähnt, nur ein dergestalt umgeformtes Zepter. Daß richtige Kreuzstäbe vor jedem Bühneneinfluß in der bildenden Kunst zu finden sind, wurde schon oben gesagt.

Eine wesentlich von den bisher erwähnten Verzierungen verschiedene ist die mit Bändern oder Schnüren; sie kommt auch bei den kurzen Stäben vor, ja ist hier sogar besser bezeugt. Hier dürfte doch ein Zusammenhang mit weltlichem Brauchtum vorliegen; die Narrenpritsche ist hiervon vielleicht ebensowenig weit entfernt wie die Schweinsblase des Faschingsnarren von der „vesica“, die in den Bestimmungen zum Sterzinger Lichtmeßspiel dem Herold zu tragen verboten wurde. Bei den Bändern und Schnüren dürfte das Wesentliche im Herabbaumeln der bandartigen Dinge liegen. Vielleicht sind tatsächlich die Bänder nur Ersatz für die abgeschabte Rinde, die „in langen, feinen, lockigen Spänen gleich Fransen von oben herab den Stamm umhängen und verhüllen“, wie bei der „Waepelrouth“ im Saterland (Ostfriesland), die ein wirklicher Botenstab ist[3]). Das beste Beispiel des Stabes mit den herabhängenden Bändern ist das Zepter des Engels im Oberuferer Weihnachtsspiel; auch Gottvater führt übrigens dort das gleiche. Es ist ein einfacher Stab mit einem kleinen Knopf am oberen Ende, auf dem ein vergoldetes Krönlein sitzt. Von unterhalb des Knopfes hängen die Bänder derart gebuscht herab, daß sie vermutlich durch ein Brettchen auseinander gehalten werden müssen. Sie sind nach der Abbildung in Rot-Weiß-Gelb gehalten; vielleicht waren sie — Oberufer lag ja bis 1918 in Ungarn — eigentlich rot-weiß-grün[4]) (s. Abb. 6). Ein ganz ähnlicher Stab wurde um 1860 beim Spiel von Stritschitz (Böhmerwald) verwendet[5]). In der bildenden Kunst hat meines Wissens diese Auffassung keinen Niederschlag gefunden.

Anhang: Der Spruchbandstab.

Mendelsohn (S. 91) faßt diese, dem Verkündigungsengel eigentümliche Beigabe wohl mit Recht als eine Vereinigung von Zepter und Spruchband auf. Leider gibt sie aber nicht den Zeitpunkt dafür an; vermutlich ist er um 1400 anzusetzen. Die einflußreiche böhmische Malerschule der

---

[1]) In Grulich (Schlesien); Oehl, Mitt. Schles. Ges. f. Volksk. 1900, 1.

[2]) Mitteilung von Prof. K. Horak; es dürfte sich um lokale Beeinflussung handeln. Gerade im Burgenland nämlich begegnen auch bei anderen Spielen Engel, die ein Kreuz tragen, so beim Sebastianspiel aus dem Mittleren Burgenland: J. Kodatsch, Mitt. d. burgenländischen Heimat- u. Naturschutzvereins 4 (1930), 45f.

[3]) von Amira S. 28.

[4]) Reinberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr², Tafel nach S. 438.

[5]) A. Jungbauer, Das Weihnachtsspiel des Böhmerwaldes (= Beiträge zur deutschböhmischen Volkskunde 3, 2) S. 72.

Mitte des 14. Jahrhunderts kennt sie noch nicht; den Typus des Verkündigungsengels dieser Schule zeigt die „Verkündigung" vom Meister von Hohenfurth, um 1350[1]). Die älteren Darstellungen des Spruchbandstabes zeigen noch deutlich ihre Herkunft: Das Spruchband ist groß und umständlich mit einem langen Text beschrieben. Allmählich aber wird es zierlicher, auf die Beschriftung wird ganz verzichtet. Diese Entwicklung in der hohen Kunst ist für die volkstümlichere Kunst nicht sogleich maßgebend. Dort wird das Spruchbandzepter noch längere Zeit in größerem Maßstabe gehalten. Wieder mag die Bühne von Einfluß gewesen sein; denn am Ende des 16. Jahrhunderts, als die hohe Kunst das Zepter als Ganzes fast schon eingebüßt hat, wird in den Luzerner Bühnenrodeln der Spruchbandstab als wichtiges Attribut beschrieben. Zum erstenmal findet er sich bei den Bozener Spielen vom Anfang des 16. Jahrhunderts erwähnt als „Verkündigungsengel mit Szepter und einem Spruchband", wobei man nicht weiß, ob beide schon als verbunden aufzufassen sind[2]). Auf die Bühne selbst ist jedenfalls die Vorstellung aus der bildenden Kunst übertragen worden; vermutlich ist es das Werk jener eigenartigen Malerregisseure. Sehr verständlich ist diese Übertragung freilich nicht, da im Bilde das Spruchband dazu diente, die Szene durch den Verkündigungstext zu erläutern, während dazu auf der Bühne das gesprochene Wort dient. Trotzdem besteht die Luzerner Anweisung auf der Anwendung eines Spruchbandstabes mit ganzem Text: 1583 „Gabriel sol ein Scepter haben, darumb der Zedel oder Spruch Aue Maria etc. gewunden sye —" und 1597 „Gabriel sol ein sonderbaren Scepter haben mit dem vmbgewundenen Spruch Aue gratia plena zum Englischen Gruß —[3])."

Für andere Spiele freilich ist der Spruchbandstab nicht bezeugt; dennoch mag er vorgekommen sein, da er sich auch in der Volkskunst viel länger erhielt als in der hohen Kunst. Hier scheint er um 1600 nicht mehr vorhanden zu sein, während er doch um 1480 ganz allgemein bekannt war, — dort findet er sich z. B. noch auf einer Ofenkachel nach 1690 (s. Abb. 7.) aus Kitzbühel (Tirol)[4]). Es ist charakteristisch, daß sich derartige Formen, die der Hochkunst verloren gehen, gerade auf Gebieten erhalten, die man füglich als Zwischen- und Mischgebiete wird bezeichnen müssen. Der Formung nach zur hohen Kunst in Beziehung stehend, schöpfen sie doch ihr inneres Wesen aus der Volkskunst. Es mag häufig daran gelegen haben, daß der Geschmack der Auftraggeber maßgebend war. Besonders beim Volkschauspiel und seinen Grenzgebieten taucht diese Vermutung immer wieder auf. Das Volk wollte das Altgewohnte, Anheimelnde sehen. Wenn dann etwa die Veranstalter von Prozessionen u. ä., die vielfach nicht diesen Geschmack teilten, auch ihre neuen Anschauungen durchsetzen wollten,

---

[1]) Burger, Malerei der Renaissance (Handbuch der Kunstwiss.) Tafel 10.

[2]) R. Vischer, Studien zur Kunstgeschichte (1886) S. 445. Den Hinweis verdanke ich Herrn Dr. Anton Dörrer, Innsbruck.

[3]) Brandstetter a. a. O. S. 325, 342.

[4]) Museum f. Volksk. Wien; vgl. A. Haberlandt, Kirchenkunst 3 (Wien 1931), 110.

so entstanden wohl auch Mischformen, wie sie z. B. durch die Ausstattung Gabriels in der 28. Figur der Prozession beim Schutzengelfest zu Rosenheim 1721 aufscheint: „Gabriel mit einer lilgen vmbwunden mit dem Zetl Ave gratia plena[1]).“

2. Das lebende Zepter.

A. Zweig.

In einer größeren Anzahl von Volkschauspielen tritt der Engel nicht wie gewöhnlich mit einem Stabe, sondern mit einem Zweige in der Hand auf. Vielleicht handelt es sich um eine Inszenierung allereinfachster Art: Es sind gerade Umzugsspiele, bei denen also nur sehr geringfügige Ansprüche an die Ausstattung gestellt werden, die diese Angabe bringen. Vielleicht aber kann man diese Erscheinung auch in eine größere Gruppe einordnen, in die auch andere „lebende“ Zepter zu stehen kämen. Jedenfalls scheint die Erscheinung ziemlich lokal eingeengt werden zu können; den ältesten Beleg, den ich kenne, bringt Christian Weise in seinem „Tobias“ (1682), wo der Engel „einen grünen Zweig in der Hand“ führen soll. Gleichfalls aus Sachsen stammt auch das Löwenhainer Spiel[2]); sonst scheinen nur die deutschen Kolonien in Galizien den Zweig zu kennen. Das Weihnachtsspiel aus Wiesenberg bringt einen Engel, der einen mit bunten Papierschnitzeln geschmückten Tannenzweig trägt und dazu die Attributverse spricht:

„Der Erzengel Gabriel bin ich genannt,
Ich trage den Zweig in meiner Hand,
Den hat mir Gottes Sohn erlangt[3]).“

Ob schon das mittelalterliche Schauspiel das Zweigattribut kannte, bleibt fraglich. Strenggenommen sagt nicht einmal die Angabe im „Mystère de la Résurrection“ „palmam in sinistra“ so wie die anderen häufigen Angaben „tenens palmam in manu“[4]) etwas Deutliches aus; es kann sich um einen Palmenzweig handeln, vielleicht aber ist es nur ein gewöhnlicher Zweig. Mendelsohn a. a. O. gibt an, daß nach der Legenda aurea für gewöhnlich die Palme zur Verkündigung des Todes an Maria dient; nun entstammt aber die Legenda aurea erst dem 12. Jahrhundert, und bühnengeschichtlich ist die Palme als Engelsattribut schon früher belegt: Die Concordia regularis des Bischofs Ethelword von Winchester, die zwischen 959 und 979 geschrieben sein dürfte, bringt nämlich das Szenarium einer Osteraufführung des Quem-quaeritis-Schauspiels und darin die Bemerkung: Während die dritte Lektion gesungen wird, lassen sich vier Brüder ankleiden, lassen einen von ihnen in eine Alba gekleidet ruhig am Grabe sitzen mit einer Palme in der Hand[5]). In diesen Angaben scheint stets die Palme Attribut zu bleiben; Mendelsohn a. a. O.

---

1) Hartmann, Volksschauspiele S. 409.
2) Mitt. d. Vereins f. sächs. Volksk. 2, 147.
3) Karasek, Karpathenland 2 (1929), 35.
4) Heinze a. a. O. S. 21.
5) M. von Boehn, Das Bühnenkostüm, S. 70

erwähnt bei den von ihr aufgezählten Bildern der italienischen Frührenaissance nichts von einer Handlung, die sich mit der Palme vollzieht. Dagegen hat ein französischer Holzschneider eine solche Szene dargestellt: Auf dem Verkündigungsbild in den Constitutiones synodales ecclesiae et diocesis Lausannensis, gedruckt zu Lyon bei Gaspar Ortuin, 1494, überreicht der Engel die Palme der Jungfrau[1]). Worauf diese symbolische Handlung fußt, bleibt unklar. Auf der Bühne ist einmal als Verkündigungszeremonie dieselbe Geste bezeugt: im Florentiner Spiel von 1438, wovon Abraham von Sinsdal schreibt: „der Engel übergibt ihr (Maria) die schöne Rute und steigt in die Höhe"[2]). — In der Volkskunst ist die Palme nur selten anzutreffen. Ein Beispiel ist der genienhafte Barockengel auf einem Backmodell aus Landau[3]).

Sonst hat sich die bildende Kunst des Zweigattributs nur wenig angenommen; nur die sienesische Kunst des Trecento kennt den Olivenzweig beim Verkündigungsengel. Daß der Stab überhaupt durch den Zweig ersetzt werden kann, erscheint nicht weiter verwunderlich; ist doch die Entwicklung des Stabes als Rechtssymbol wohl ursprünglich den umgekehrten Gang gegangen; auch im Mittelalter, wo der Stab als Rechtssymbol längst eingebürgert war, konnte er noch gelegentlich durch den Zweig vertreten werden. Es zeigt sich hier einmal sinnfällig, wie groß die Beeinflussung rein kirchlich erscheinender Dinge durch das lebendige Brauchtum sein kann. Nicht mit einem starren Schema von Symbolbeigabe ist zu rechnen, sondern mit einem ständigen Übergreifen der Volksauffassung auch auf Gebieten der Kunst, die nicht von vornherein dazu geeignet erscheinen. Das Volksschauspiel zeigt den Einfluß des Brauchtums naturgemäß noch weit stärker; besonders die Gegenden, die kulturell auf sich selbst angewiesen sind, schaffen offensichtlich eine Vermischung von kirchlichen und weltlichen Bräuchen, Attribute, die sich der größeren Verbreitung und der bekannteren Begründung erfreuen, verdrängen die ursprünglicheren usw. Ein typisches Beispiel scheinen mir hierfür die deutschen Kolonien in Ungarn zu bieten. Dort hat nämlich der Rosmarinzweig eine seltsame Alleinherrschaft angetreten. Während in anderen deutschen Landschaften für den Vortänzer ein Stab als Würdezeichen bekannt war — ich erinnere nur an die „Elenlanghandhabige Fochtel", die Fischart im „Gargantua" erwähnt — trägt z. B. in Guttenbrunn im Banat der Vortänzer einen Rosmarinzweig[4]); genau dasselbe wie im weltlichen Brauch jedoch findet sich auch im Spiel: Der Engel trägt — so im Spiel von Kakasd[5]) — nicht einen Stab, sondern einen „Appel mit Rosmaringesträuß". Diese ins Auge fallende Erscheinung zeigt zur Genüge, wie hoch der Einfluß des Brauchtums anzuschlagen ist, gleichzeitig aber auch, wie weit die Verallgemeinerung gehen kann.

---

[1]) Abgebildet im Frankfurter Bücherfreund 10 (1912), 417.
[2]) A. Rohde, Passionsbild und Passionsbühne S. 16.
[3]) Deutsche Volkskunst 12 (Pfalz) Abb. 115.
[4]) A. Müller-Guttenbrunn, Deutsche Kulturbilder aus Ungarn (1896) Abb. IV.
[5]) R. Hartmann, Z. f. Volksk., N. F. 1 (1929), 172.

Bezüglich des Aussehens des Zweiges ist keine besondere Einheitlichkeit festzustellen; scheinbar herrschen starke lokale Unterschiede, da wir nach dem Vorangehenden den Palmenzweig des Mittelmeerkreises ruhig dem Tannenzweig im ostdeutschen Bereich gleichsetzen dürfen. Vielleicht wäre ein gewisser Wert darauf zu legen, daß nicht etwa Ruten, die vom Nikolausbrauchtum herkommen könnten, verwendet werden, sondern durchwegs grüne, ja geschmückte Zweige. Eine festliche Betonung liegt darin, sowie auch in der Tatsache, daß bei etwaiger Übernahme aus anderem Brauchtum gleichfalls Symbole von freudigen Festen genommen werden, etwa bei den Rosmarinzweigen in den deutschungarischen Spielen.

B. Blume.

Von Blumen kommt fast nur eine einzige als Engelsattribut in Betracht: die Lilie. Sie spielt seit dem 14. Jahrhundert in der Hochkunst als das Kennzeichen des Verkündigungsengels die erste Rolle, weniger dagegen in der Volksanschauung. Eine eigene kulturhistorische Untersuchung könnte das Alter und die Herkunft dieses Attributes genau für die Vorstellung aller Schichten bestimmen. Volkskundlich wäre das Thema nicht allzu reizvoll, da in der Volksvorstellung wohl Stab und Zweig bis in die Jetztzeit hinein die typischen Kenngaben des Engels geblieben sind, die Lilie aber nirgends sehr hervortritt. Maßgebend mag dafür wohl die Tatsache sein, daß die Szene der Verkündigung in der Zeit, wo das Verkündigungszeichen eben der Botenstab war, eine weitaus größere Rolle spielte als in der Folgezeit. Eine Ikonographie der Verkündigung ist noch nicht geschrieben; sie würde sicherlich zeigen, daß die Zahl der Verkündigungsdarstellungen im 14. und besonders im 15. Jahrhundert bei weitem höher ist als in den folgenden Jahrhunderten. Ein Zeichen für den Rückgang des Interesses an diesem Stoff ergibt sich auch daraus, daß in den Weihnachtsspielen des 15. Jahrhunderts der Vorgeschichte der Geburt Christi ein viel breiterer Raum eingeräumt war als in den jüngeren Schauspielen, wo die Szene häufig überhaupt fehlt oder doch nur aus einem kurzen Zwiegespräch, manchmal einem Dialoglied, besteht.

Da aber die früheren Kapitel gezeigt haben, von wie großem Einfluß auf die Typisierung der Engelsvorstellung gerade der Verkündigungsengel war, und daß dessen Attribute, besonders der Botenstab, auch auf die anderen Engel übertragen wurden, so wird es deutlich, daß diese feste Vorstellung nicht so leicht zu verdrängen war.

Nach Mendelsohns Theorie (S. 87) hat sich das Liliensymbol seit dem 12. Jahrhundert allmählich entwickelt, und zwar aus der Topfpflanze, die in jenem Jahrhundert zuerst bei Verkündigungsdarstellungen auftritt und späterhin sehr lange beibehalten wurde, jene Pflanze in einem Gefäß, die bei der Verkündigung sehr häufig zwischen Maria und dem Engel steht; dieses Motiv an sich müßte kunst- wie theaterhistorisch eigens nach Alter und Verbreitung untersucht werden; auch seine Herkunft liegt im Dunkeln. Die Topfpflanze scheint mit der Verkündigungsgeschichte in engen Zusammenhang gebracht worden und nicht nur Zierelement zu sein. Es läßt

sich auch in Bühnenanweisungen feststellen, so etwa in der Luzerner Bühnenrodel von 1583, wo es von Maria heißt: „sy sol die Statt dess Grusses zurüsten ... ein Krusen darneben darinn Blumen vnd wyss Gilgen stengel[1]).“

Diese Topfpflanze, die ursprünglich gar keine Lilie sein muß, tritt zuerst in einer Miniatur des 14. Jahrhunderts auf. Ob jedoch die Lilie von hier in die Hand des Engels gekommen ist, erscheint mir zweifelhaft. Die Lilie selbst steht jedenfalls mehrfach in Beziehung zu Maria; als Symbol der jungfräulichen Reinheit wird sie allgemein in den ikonographischen Darstellungen angesprochen, ohne daß für diesen Symbolcharakter ein bestimmtes Alter angegeben würde. Maria erscheint häufig lilienbekränzt, wie auch in der erwähnten Luzerner Bühnenanweisung Maria „zur Wiehnacht ... ein Diademlin mit 3 vergüllten Gilgen vff dem Houpt“ tragen soll.

Letzten Endes schreibt sich wohl die Beziehung Marias zu der Lilie aus den Worten des Hohenliedes (2, 2) her. So gehört die Lilie mehr zu Maria als zu Gabriel, und dies scheidet daher fast aus dem Kreise unserer Betrachtung aus. Doch sei noch kurz darauf eingegangen, da sie immerhin sehr häufig mit Gabriel in fester Verbindung erscheint. So kommt es, wenn auch nur selten, vor, daß in manchen Äußerungen der Volksanschauung die Lilie ältere Beigaben, wie etwa den goldenen Stab, abgelöst hat. So in dem Schweizer Kindergebet:

„S'Chindli tuet es Schläfeli
Wie-n-en artigs Schäfeli.
Chum, du herzigs Engeli,
Mit dim Lilienstengeli,
Sitz du zu mim Bettli zue,
Denn ha ich e gueti Rueh[2]).“

Von Spielanweisungen, die das alte Zepter durch die Lilie ausgetauscht haben, kenne ich nur die Aufzeichnung Knaffls für Fohnsdorf vom Jahre 1807; dort trägt der Engel, der auch sonst einem barocken Kirchenkunstengel sehr ähnlich sieht, „einen Lilienstab in der Hand“[3]). Auch im St. Pöltner Krippenspiel (Anfang des 19. Jahrhunderts) trägt Gabriel eine Lilie. Nur auf den volkstümlichen Andachtsbildchen erscheint die Lilie in größerer Anzahl, was sich aus der ständigen Beeinflussung durch die oberschichtliche Kunstübung erklärt. Ähnlich steht es mit Weiheplaketten und Wallfahrtsmedaillen. — Wie der Zweig vom Engel zu Maria gereicht wird, so geschieht dies auch öfter mit der Lilie, wie es z. B. ein Bild von Fore Filippo Lippi zeigt (Mendelssohn S. 38).

Nebenbei sei erwähnt, daß manche Forscher, die sich mit der Stellung der Pflanzen in der Kulturgeschichte beschäftigten, neben die Erwähnung der Lilie bei der Verkündigung die Nachricht stellen, daß Thor in der deutschen Mythologie in der linken Hand ein Zepter trage, das von einer Lilie gekrönt sei[4]). Leider geben diese Forscher, auch Hovorka-Kronfeld, nicht die Quelle für diese Ansicht an. Ich habe nirgends eine solche gefunden

---

[1]) Brandstetter a. a. O. S. 325.

[2]) Anthologia Helvetica, hrsg. von R. Faesi (Bibliotheca mundi 1921) S. 30.

[3]) V. Geramb, Die Knafflhandschrift a. a. O. S. 70.

[4]) Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin 1, 279. Auch schon M. von Strantz (Die Blumen in Sage und Geschichte 1875) kennt und zitiert diese Auffassung, ohne eine Quelle zu nennen.

und möchte auch deren Vorhandensein bezweifeln; ist doch die Lilie überhaupt erst mit der römischen Kultur in germanische Länder gekommen — wie sollte sie da in der germanischen Mythologie schon eine Rolle spielen?

Als Abschluß sei der einzige Fall erwähnt, in dem ein Engel wohl eine Blume, aber keine Lilie trägt. Es handelt sich um Weiheschmuckplättchen aus einer westfälischen Wallfahrtskirche des 18. Jahrhunderts. Darauf trägt der Engel einen blühenden Stab, der ganz deutlich erkennbare Maiglöckchenblüten zeigt. Es handelt sich wohl um eine lokale Erscheinung, deren Hintergrund nicht klar ist. Merkwürdigerweise findet sich gerade in Westfalen etwas Ähnliches noch einmal: Auf einem Schrank im Dortmunder Museum ist ein Engel dargestellt, dessen Trompete mit Maiglöckchen geschmückt ist[1]). Ein Zusammenhang läßt sich natürlich nicht ohne weiteres feststellen.

Wien.

Die Klöpfle-Lieder und ihre Bedeutung.

Von Elisabeth Speyer.

Unter alten Adventssitten findet sich in manchen Gegenden noch der Brauch, daß am Donnerstag vor Weihnachten Scharen von Kindern, auch Erwachsenen, in den Dörfern von Haus zu Haus ziehen, anklopfen, ein oder mehrere Lieder auf der Schwelle singen und dafür Gaben: Äpfel, Nüsse, Kuchen usw. von den Bewohnern erhalten. Solche Lieder werden Klöpfle-Lieder genannt, von dem Anklopfen an die Türen, wie sie sagen[2]). Diese alte Sitte findet sich noch besonders häufig in Dörfern Oberbayerns, wo sie bei den Bauersleuten noch überall im Schwange ist, so z. B. in der Gegend von Garmisch-Partenkirchen.

Hier klopfen sie an, halten die Hand auf und sagen:

Bitt' schön, schenkts' mer a 'e Klöpflis'-Nacht!

Oder sie singen nach dem Anklopfen folgendermaßen:



[1]) Deutsche Volkskunst Bd. 9, Westfalen, Abb. 208 und S. 40.

[2]) Vgl. Erk-Böhme, Liederhort 3, 161, Nr. 1273; Böhme, Deutsches Kinderlied (1897) S. 368f.; A. Hartmann und H. Abele, Volkslieder 1, 150, Nr. 95 (1884).

[3]) Voriges Jahr. [4]) leer.

[5]) Das Lied wird von den Kindern rezitativartig halb gesungen, halb gesprochen.

Vielfach aber sind in Oberbayern diese Klöpfle-Lieder längst in Vergessenheit geraten; und man singt irgendwelche andere Lieder, zuweilen auch Weihnachtslieder, um die Gaben zu erlangen. — Vollständiger erhalten finden wir diese Sitte und Lieder in den Tälern Deutsch-Tirols. Hier sind es meist Erwachsene, die in allerlei Vermummungen von Haus zu Haus ziehen. So berichtete mir der Rektor einer Volksschule im Zillertale und wies mich besonders auf diese Klöpfle-Lieder hin.

Wie sehr diese Lieder im Absterben begriffen sind, erhellt aus der Tatsache, daß die meisten Einwohner sich nicht mehr auf diese besinnen konnten und ich erst nach langem Suchen ein echtes „Klöpfle-Lied" fand. Einen biederen Schuster im Zillertale brachte ich nach vielem Bitten dazu, mir mit seinen Gesellen ein solches Lied herzusagen. Es war allerdings ein schweres Stück Arbeit, es zusammenzubringen, da das Aufsagen durch mächtige Hammerschläge auf die Nägel der Bergstiefel stets unterbrochen wurde. Die Teilnehmer am Klöpferl-Tag ziehen also am Donnerstag vor Weihnachten vors Haus, klopfen an und sagen, sich direkt an die Bäuerin wendend, folgendermaßen:

Grüß Euch Gott, Leitla!
Hint wer'n mer Euch wos sog'n:
Jetzt kimmt bald Weihnachten,
Offt mißt enk[1]) befrogen!

Bäurin, kauf' Weinbeer'n,
Zweben[2]), Mandel und Kern!
Daß die Zelten[3]) schmackiger wer'n!
Bäurin, i sog dir's!
Tu den Anklöpferln geben,
Host bei de Kühe mehr Glück!
Bei den Schweine mehr Segen!

Bei der heut'gen Zeit Bauer sein,
Ist weiter kein Spaß!
Ischt die Kost glei' z' moger,
Und die Arbeit glei' z' rass'[4]).

Mit die Knecht hot's wohl weiter
Einen kleinen Boden!
Hoben's hundert Gülden Loahn,
Und a Stickel vom Loden!
A Bock-Haut, an Hösel[5]),
Un a werchene Pfoad[6]);
Ischt weiter kei' Wunder,
Daß d' Bauern wer'n g'froagt!

Das Gleiche is a bei den Weiberleuten,
Sogst ihnen a Wirtel[7]),
Oft moant man, wär's guet!
Sogst ihne a Wirtel ins Haus,
Oft heißt's glei':
„Baur', zahl' aus!"

Bäurin, i sog' dir's,
Tu den Anklöpferln geben!
Host bei'n Hennen mehr Glück,
Bei den Kindern mehr Segen!

Wir wünschen enk a Glück,
An Frieden und an G'sund!
Wonn's von an Schöber drei Star[8]) ogeit,
Is enk vergunnt.

's Lied'l is g'sunge,
Des hobt i jetzt g'hört!
Dös wir den Branntwein gern trinken,
Dös wißt ihr ammeacht[9]).

Eine Melodie zu dem Liede konnte ich nicht erlangen; es wird wohl ebenso wie das vorige rezitativartig gesungen.

Seine Rhythmik, die ja beim Volkskinderlied im Vordergrund steht, versinnlicht das Anklopfen.

[1]) euch. [2]) Rosinen. [3]) Weihnachtskuchen.

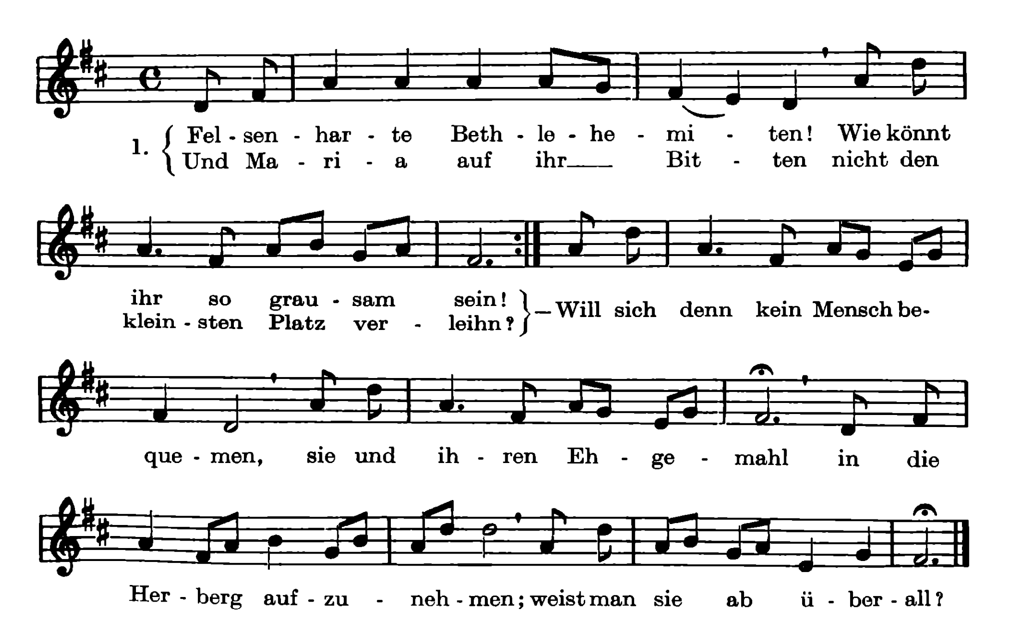
[4]) zu schwer, hart. Oft wird das Lied nur bis hierher gesungen, da die meisten es vergessen haben.

[5]) Höschen. [6]) werchenes Hemd. [7]) Wörtchen. [8]) altes Maß.

[9]) sowieso, — von früher her.

Nachdem der Schluß wiederholt worden ist, sammeln die Sänger die Gaben ein, die man ihnen reichlich gewährt.

Wenn man nach dem Ursprunge dieser Sitte fragt, erwidern die Leute meist, dies sei nun einmal so eine alte Gewohnheit vor Weihnachten, solange sie nur denken könnten, und der Name Klöpfle-Lieder rühre eben vom Anklopfen der Beteiligten her. Die wahre Bedeutung dieses Brauches ist aus dem Bewußtsein der Leute geschwunden. Denn unverkennbar weist diese alte Sitte auf eine enge Verbundenheit mit dem Weihnachtsfeste hin. Dies wurde mir klar, als ich einen Klöpfle-Tag (Donnerstag vor Weihnachten) an dem Ort verlebte, der stets eine besondere Rolle in unserem Volksleben gespielt hat, und in dem alte Tradition besonders heilig gehalten wurde: in Oberammergau. Hier hörte ich von Hunderten von jungen Sängern, die gegen Abend in Trupps von Haus zu Haus zogen, folgendes eigenartige Lied singen:



Diese Strophe wird am Klöpflesabend von den Kindern wohl hundertmal wiederholt. Die Melodie klingt hart und abgehackt, aber charakteristisch. Ein über 80 Jahre alter Oberammergauer teilte mir nun die folgende Fortsetzung mit, die das Lied als ein Herbergsuchungslied der Eltern Christi kennzeichnet und auch sonst schon überliefert ist[1]).

[1]) A. Hartmann, Weihnachtlied und Weihnachtspiel in Oberbayern 1875, S. 102 (aus dem Oberbayerischen Archiv 34): 6 Str.; W. Pailler, Weihnachtlieder und Krippenspiele aus Oberösterreich und Tirol 1, 35, Nr. 30 (1881): 6 Str.; A. Hartmann, Volkslieder 1, 193, Nr. 126: 6 Str., mit einer Melodie aus Giesing, die von der unsrigen abweicht. Auch eine kunstmäßige Komposition von Holler existiert.

2. Ach! Kein Winkel ist vorhanden,
Niemand nimmt sich deiner an!
O des Undanks, o der Schanden,
Nirgends wird dir aufgetan!
Unerbittliche Gemüter!
Seht, die zarte Jungfrau trägt
Den vermenschten Weltgebieter,
Und ihm wird ein Platz versagt!

3. Seht! sie trägt den Brunn des Lebens,
Das versprochne Heil der Welt!
Doch umsonst! — sie klopft vergebens!
Auch der schlechtste Winkel fehlt!
Trostlos gehet auf den Straßen
Sie nebst ihrem Ehgemahl
Und wird nirgends eingelassen;
Ist besetzt schon überall!

4. Will denn niemand sich erbarmen?
O Maria! Komm zu mir!
Nimm die Herberg' bei mir Armen:
Offen steht die Herzenstür!

Als Klöpflelied wird also hier eins jener Herbergslieder gesungen, die Maria und Joseph in Bethlehem umherirrend an die Türen anklopfend darstellen, und in denen sich die leidenschaftliche Anteilnahme des Volkes an der Bedrängnis der leidenden Maria entlädt, ebenso wie die Erbitterung über die Hartherzigkeit der bethlehemitischen Wirte. Der Brauch der Klöpflelieder ist nichts anderes, als eine Erinnerung an das vergebliche Anklopfen des heiligen Paares, wenn auch der alte Sinn des Brauches meist vergessen und von seinem tieferen Gehalte nur noch die Geste des Anklopfens und als Symbol der großen Armut der Eltern Christi das Gabenheischen und Betteln als flache Realität übriggeblieben ist.

In welch engem Zusammenhang diese Klöpfle- und Herbergslieder mit ähnlichen geistlichen Volksliedern aus anderen Gegenden stehen, zeigt ein zartes, von mir im fränkischen Maingebiet gefundenes Herbergsliedchen[1]), das die Reise nach Bethlehem im kalten Winter schildert, und in dem es von Maria und Joseph heißt:

2. Suchten um eine Herberg an,
Aber da war keine,
Leute sagten überall:
„Wir lassen euch nicht eine."

3. Joseph ging von Haus zu Haus,
Niemand wollt' ihn haben;
Weil er war ein armer Mann,
Konnte nicht bezahlen.

4. Leute sagten überall:
Vor der Stadt da draußen,
Draußen steht ein alter Stall
Mit einer steiner'n Klause.

Demnach ist der Ursprung der Klöpflelieder und der damit verbundenen Bräuche als ein biblisch-christlicher zu bezeichnen[2]).

Zürich.

[1]) Es beginnt: 'O Maria, Jungfrau zart' und berichtet auch die Geburt Christi, ist also ein Krippenlied.

[2]) Verfehlt scheint es mir, den Ursprung in alten heidnischen Bräuchen zu suchen oder einen Zusammenhang mit den Bräuchen des Martinsabends (10. November) oder des Niklasabends (6. Dezember), bei denen das Anklopfen fehlt, zu vermuten. Die Umzüge bei den Klöpfleliedern, die nirgends mit Lichter- oder Fackeltragen verbunden sind, ahmen den in der Bibel geschilderten Vorgang nach.

Nachtrag.

Zu der oben vorgetragenen Herleitung der Klöpflelieder möchte ich mir die Bemerkung erlauben, daß man aus der Tatsache, daß ein besonders bekanntes und beliebtes 'Herbergslied' von den Gaben einsammelnden Kindern vor Weihnachten gesungen wurde, noch nicht den ganzen Brauch aus den Herbergsliedern und Herbergspielen herleiten darf. Solche Umzüge der Kinder an verschiedenen christlichen Festtagen sind weit verbreitet und offenbar älter als die dramatischen Darstellungen der Weihnachtsgeschichte. Und daß die Betonung des Anklopfens der Liedersänger weit ins Mittelalter zurückreicht, hat Oskar Schade in seiner Abhandlung 'Klopfan' (Weimarisches Jahrbuch 2, 75—147. 1855) ausführlich dargetan[1]). Aus dem 15. Jahrhundert stammen viele mit 'Klopf an, klopf an' beginnende Neujahrswünsche der Nürnberger Dichter Rosenblüt, Hans Folz und anderer. In Nürnberg hieß der 6. Januar Klöpfelsnacht, in Bayern der letzte Donnerstag vor Weihnacht (oder alle Donnerstage im Advent, 'Knöpflesnächte' nach Hartmann 1875, S. 108), während in Kärnten dieselbe Sitte an den Dienstagen herrscht (Weinhold, Weihnachtsspiele aus Süddeutschland 1853, S. 43). Auch der Name Bockselnächte kommt vor, in Thüringen ist der vierte Weihnachtstag der Klingeltag (Weimarisches Jb. 2, 128).

J. Bolte.

Nachtrag zum Faschingsbild des Peter Bruegel d. Ä.

(Oben S. 244 f.)

1. Das emsige Haus ist eine Bäckerei: An der Auslage ist zu sehen, daß sie angestrengt war, für den Festtag Backwerk und süße Speisen zu schaffen. Der „Kaminfeger" spottet dessen, daß hier das Reinemachen ganz zuguterletzt erst am Tag des festlichen Treibens anhub. In Wahrheit ist es ein ausgestopfter Butzemann, den man der säumigen Wirtschaft dahinauf gesetzt hat.

2. Schemenhaft erscheint hier zur Linken der Kopf eines Bresthaften auf seinem halbtonnenförmig mit blachem Stoff überspannten Lager. Erbarmend neigt sich eine Frau gegen ihn. Der Bettler, der seinen Stumpf gegen die Frauen streckt, wurde an seiner Hand gebüßt. Er trägt sie weiß und vertrocknet vor die Brust gehängt.

3. Über den Sinn eines an den Totenkarren des Fischers seitlich angehängten Tonkrügleins haben wir keine Klarheit. — Das Elend der Frau mit dem siechen Kind im Vordergrund vertieft sich noch angesichts des weißen Lakens daneben, unter dem ein starr liegender kleiner Leichnam sich abzeichnet.

4. Setzen aber die in ihren eng angepaßten Schifferanzügen wie verputzt aussehenden Burschen, die ihre Mädchen an der Hand halten, die Füße nicht so zierlich wie zu einem Fackeltanz?

5. Gerade über dem Reigen auf der Straße hängt an querüber laufendem Seil ein Korb mit dünnen Sprossen, aus dem ein roter Blumenbuschen hervorgucken mag. So ist es wohl der im Niederländischen althergebrachte Tanz unter der Krone, der hier am Rosenmontag wie anderswo im Mai oder zu Johannis gefeiert wird (vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr S. 288ff.).

A. H.

---

[1]) Vgl. ferner P. Sartori, Sitte und Brauch 3, 12, 15. 73 (1914); Grimm, Dt. Wörterbuch 5, 1231: Klöpfleinsnacht.

Kleine Mitteilungen.

Lebendiges Brauchtum und Saarabstimmung.

Hatte schon das Abstimmungsergebnis den überwältigenden Sieg des deutschen Volksempfindens verkündet, so wurde deutsches Volkstum urplötzlich auch in dem Brauchtum lebendig, mit dem man die Siegesfeier am 15. Januar 1935 im Saarland umkränzte.

Man holte die Formen dazu zunächst von dem alljährlich wieder neuen Kampf zwischen Winter und Sommer, dem uralten Gegensatz, der sich in unserm pfälzisch-saarländischen Frühlingsbrauchtum, in den Bräuchen des Sommertags und des Pfingstquacks spiegelt[1]). Und was lag auch näher, als in dem jetzt erfochtenen Volkstumssieg das Ende eines langen Kampfes zu sehen, den böse Mächte bis zuletzt mit allen Mitteln zu führen suchten? Der üble Status quo und seine Anhänger, die „Statusquoler", führten gedanklich und sinnbildlich zum Winterende, und so erklangen im Saarland schon Mitte Januar die sonst erst vom Sommertag (Lätare) her uns geläufigen Verschen:

Ri ra ro —
wo ist der Status quo? Und die Antwort lautete: Ri ra rutsch —
der Status quo ist futsch!

So wurde denn — wie in Blieskastel — der besiegte Status quo als Strohmann verbrannt, wie man dort sonst den Winter als Butzemann in Flammen aufgehen läßt.

Oder man bereitete ihm eine volkstümliche Beisetzung, so wie man die Kirchweih am dritten Kirchweihtag begräbt[2]), und zeigte auch in einer nach alten Vorbildern abgefaßten Todesanzeige[3]) sein frühes Ende an:

Ich starb für euch,
damit ihr gut leben könnt.

Todesanzeige.

Am 13. Januar 1935 verschied nach verzweiflungsvollem Ringen sanft und Frankreich ergeben Mariannens Kind

Status-Quo.

Alle Versuche, ihn durch „Frankensegen" lebensfähig zu erhalten, waren erfolglos. Durch schwere Erkältung am „Kieselhumes"[4]) mußte er sein verpfuschtes Leben lassen.

In tiefer Trauer

Saargebiet, Paris, Prag, Schweiz
und Luxemburg, den 13. Januar 1935.

Matz Braun
Fritz Pfordt
Dr. Hektor
J. Hoffmann und Anverwandte.

Die Beerdigung findet am 15. Januar 1935 unter Beteiligung der Bevölkerung des gesamten Saargebietes statt.

Man bittet zur Beisetzung zu flaggen.

Einige weitere Anzeigen dieser Art (im Original Postkarten) sind beigegeben.

---

[1]) Vgl. Albert Becker, Sommertag (1931); E. Christmann, Volkskundeforschung in der Pfalz, Heimat und Volkstum 10, 20ff.

[2]) E. Christmann a. a. O. S. 20; A. Becker, Pfälzer Volkskunde (1925) S. 336.

[3]) Vgl. A. Spamer, Kredit ist tot, Festschrift für John Meier „Volkskundliche Gaben" (1934) S. 223ff.

[4]) Separatistenviertel in Saarbrücken.

Todesanzeige

Endlich hatte der Teufel ein Einsehen und entriß mit seinen Krallen die innigstgeliebte, nur noch künstlich mit Frankenserum am Leben gehaltene Mißgeburt

Status Quo

wohlvorbereitet mit den Zeremonien der verlogenen Freiheit, gestärkt mit den Mitteln der christlich-sozialen Gemeinheit — aus unserer Mitte und fuhr mit ihr am 15. Geburtstage zur Hölle.

In tiefster Trauer:

S. P. D. des Saargebietes, Matz Braun; K. P. D., Fritz Pfordt; S. W. V., Dr. Hektor; Christliche u. soz. Gemeinheit, J. Hoffmann; Separatistischer Volksbund, Die Saar-Volksstimme, Arbeiterzeitung, Saarlouiser-Journal, General-Anzeiger, Neue Saar-Post.

Saargebiet, am 13. Januar 1935.

Von Beileidsbesuchen bitte Abstand nehmen, da wir bereits ein Nervensanatorium aufgesucht haben. — Die Beisetzungsfeierlichkeiten fanden in aller Stille statt.

Nachdruck verboten!

Die Zeitungen, die von dem Sieg des 13. Januar und der saarländischen Siegesfeier am 15. berichteten, konnten dazu mancherlei Bilder veröffentlichen, die uns wohlvertraute Äußerungen pfälzischen Brauchtums ins Politische übersetzt zeigen. Und darin, nicht etwa in dem dabei bekundeten Humor allein, liegt die volkskundliche Bedeutung des Saarsieges, eines Sieges auch lebendigen Brauchtums. Ein Bild zeigt uns Matz Braun als Puppe an einer mit dem Hakenkreuz geschmückten Stange aufgehängt, ein anderes ihn als „kaltgestellten" Schneemann, den die Jugend zum 13. Januar sich bauen konnte; ähnliche Gestalt wies Braun auch an vielen Orten des Deutschen Reiches, so in Berlin, München, Heidelberg, auf. Wieder ein anderes Bild zeigt uns ein „frisches" Grab, das Kreuz und Kränze schmücken, an dem die



Lerne Leiden ohne zu klagen!

Todesanzeige

Dem deutschen Saarvolk hat es in treuer Liebe zum angestammten Vaterland gefallen, — **heute am 13. Januar 1935** — den seit seiner Geburt schwer kranken

Status quo

in die Hölle fahren zu lassen.

Dies zeigen in tiefster Trauer an: Für die S. P. D. des Saargebietes; **Matz Braun**, für die K. P. **Fritz Pford**, für die S. W. V. **Dr. Hector**, für den separatistischen Volksbund, für christl. und soziale Gemeinheit: **J. Hoffmann.** Die Saar-Volksstimme, Arbeiterzeitung, Saarlouiser Journaille, General-Anzeiger, Neue Saar-Pest.

Die Beisetzung hat bereits in aller Stille stattgefunden Wir bitten mit Rücksicht auf unsere total zerütteten Nerven, von Beileidsbesuchen abzusehen.

„Leidtragenden" noch weinend stehen, zur Trauer um Matz Braun und seinen Status quo. Das Kreuz trägt die Inschrift:

Es starb vor Schreck und Nimmerfroh
die Mißgeburt des Status quo.
13. Januar 1935.

Und auf dem „frischen" Hügel liegt das Abzeichen der entschlafenen KPD, Hammer und Sichel, mit Blumen und Stroh.

In Saarbrücken hat man den Status quo in feierlichem Aufzug durch die Straßen zu Grabe geleitet und „beerdigt", und die Öffentlichkeit erkannte in dieser offensichtlichen Anlehnung an religiöse Gepflogenheiten keine Nachäffung oder gar Verspottung der Kirche, sondern hatte — auch von der unmittelbar „betroffenen" Seite her — das rechte Verständnis für diesen Durchbruch eines gesunden Volkstums, über das sich der Volkskundler ganz besonders freut. Besonders auch deshalb, weil hier Brauchtum echt und in Wahrheit lebendig wurde, das man noch vor wenigen Jahren eben in dem nun heimgegangenen Saargebiet bestrafen wollte, und das die Träger eines harmlosen Brauches vor die Schranken des Obersten Gerichtshofes führte. Da las man[1]):

Saarbrücken, den 3. Juni 1922.

Vor dem Obersten Gerichtshof des Saargebietes in Saarlouis wurde eine Revisionsverhandlung wegen Religionsvergehen gegen vier Bergleute aus Dudweiler durchgeführt, die von der Strafkammer Saarbrücken je 6 Monate Gefängnis erhalten hatten. Die Angeklagten waren anläßlich der Kirchweihe ihres Ortes an der „Dorfsitte" des Begrabens der Kirmes beteiligt gewesen. In einem entsprechenden Aufzug war die Zeremonie eines Begräbnisses nachgeahmt worden. In der Neuverhandlung erfolgte die Vernehmung einer großen Anzahl von Zeugen, die mit einer Ausnahme erklärten, an dem Umzug keinen Anstoß genommen zu haben. Der Verteidiger machte geltend, daß eine Verspottung der Kirche nur in Betracht komme, wenn dies durch Worte geschehe; ebensowenig handle es sich um groben Unfug, da derartige harmlose Aufzüge in den Dörfern von alters her üblich seien. Das Revisionsgericht hob schließlich das Strafkammerurteil auf und sprach alle Angeklagten frei.

Ich glaube nicht, daß ein saarländischer Gerichtshof sich diesmal noch die Mühe machte, eine Untersuchung gegen die Totengräber des Status quo einzuleiten. Sicher nicht mehr vor dem 1. März 1935, der ja das ganze Saargebiet zu Grabe trug.

Ins Gebiet der rechtlichen Volkskunde führt auch folgender als „Postkarte" veröffentlichter Steckbrief:

100000 Francs Belohnung.

Steckbrief.

Gesucht werden vom ganzen deutschen Volke die seit kurzem gänzlich verschwundenen — 150000 Saarfranzosen.

Obige Belohnung erhält derjenige ungeteilt, der mindestens 100000 Saarfranzosen der Fahndungsstelle des deutschen Saarvolkes geschlossen einliefert.

Personalbeschreibung:

1. Größe: Lang wie das Laster. 2. Kopf: Idiotisch. 3. Haare: Keine mehr, seit 13. I. ausgerauft. 4. Gesicht: Ziemlich lang. 5. Beine: Kurz wie die Lügen.

Um Irrtümer zu vermeiden, machen wir besonders darauf aufmerksam, daß die obige Beschreibung auch auf einige Status-Quatschler passen könnte. Selbige kommen nicht in Frage, sondern nur die Saarfranzosen, die das Lügenprodukt von Versailles gebar.

Zweckdienliche Angaben sind an die Fahndungsstelle des deutschen Saarvolkes zu richten.

*

[1]) A. Becker, Pfälzer Volkskunde S. 404[96].

Man denkt dabei etwa an den im Oktober 1813 von Kassel aus hinter dem „entsprungenen Inculpaten“ König Jérôme von Westfalen her gesandten Steckbrief[1]).

Volkskundlich darf schließlich auch gewertet werden, wenn im Zusammenhang mit der Saarabstimmung ein ganzer Eisenbahnwagen voll Saarerde nach München ging und dort, in 500000 kleine Säckchen verpackt, zugunsten des Winterhilfswerkes am 19. und 20. Januar in den Straßen der bayerischen Landeshauptstadt verkauft wurde: Heimatboden und Mutter Erde[2]).

Und endlich sei noch des Abzählreimes gedacht, dessen sich die saarländische Jugend, die wie alle Jugend auch im Spiel mit den Ereignissen des Tages gleichen Schritt hält[3]), nach dem 15. Januar bediente, und der unser schon erwähntes Sommertagsverschen zu diesem Zweck nach allen Möglichkeiten neu abwandelt:

Ri ra ro,
das war der Status quo.
Ro ra ri,
den mochten wir noch nie.
Ro ri ra,
der Abstimmtag war da.
Ri ra rutsch,
der Status quo ist — futsch.

Danksagung.

Für die uns aus allen Teilen des Reiches und aller Welt zuteil gewordenen aufrichtigen Verwünschungen anläßlich der Höllenfahrt unseres über alles geliebten

Status quo

herzlichsten Dank.

Besonders heißen Dank der Saarbevölkerung für das festliche Geleit ins Emigratorium.

Dem letzten Willen des Verblichenen folgend, laden wir Sie hiermit geziemend zu einer Gedenkfeier in die „Chambres separées“ der „Moulin rouge“ Paris, ein. (Menu siehe unten)

Namens der ganz traurigen Hinterbliebenen:
Wwe. Qui, geb. Quo Vadis, geschied. Quatsch

Vorspeise à la Volksstimme

Französ. Suppe mit Frankeneinlage

Hartgesottener „Piep“-Matz“, Braun in Butter mit geschwenkten Hoffmanns-Kartoffeln Saubohnen à la Pfordt's

„Hector“-Coteletten“ mit „Dörr“-Gemüse

Emigranten-Eisbombe, Greuelmärchen-Torte

Nachdruck verboten.

Heidelberg. Albert Becker.

Das Sternbild der Mäher.

In zwei vorhergehenden Aufsätzen (oben 3, 156f. und 5, 212) wurde das Sternbild der Harke oder des Rechens abgehandelt, das in bestimmten Gegenden (Estland und Bozen) durch Zufügung eines Dreschflegels oder einer Sichel erweitert ist. Im deutschen Sprachgebiet, wenigstens im südlichen, scheint jedoch die Bezeichnung „die Mäher“ oder „die drei Mäher“ viel häufiger zu sein, womit natürlich nur die drei Gürtelsterne des Orion gemeint sind. Schmeller notierte für Bayern: „Die drey Mâder, (beym Landmann) die den Jacobsstab bildenden 3 Sterne am Himmel“[1]).

[1]) In Faksimiledruck 1913 veröffentlicht von F. Schulze, Urkunden der Deutschen Erhebung (Leipzig 1913). Vgl. dazu auch A. Becker, Gebetsparodien, ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des Völkerkrieges, Schweiz. Arch. f. Volkskd. 20 (1916), 16.

[2]) Vgl. A. Becker, Heimatboden und Mutter Erde, Blätter zur bayerischen Volkskunde, Heft 11 (1927) 19—24.

[3]) Vgl. K. Wehrhan, Frankfurter Kinderleben in Sitte und Brauch, Kinderlied und Kinderspiel (1929) S. 81—95, 371—388.

[1]) Bayerisches Wörterbuch[2] 1 (München 1872), 1568. — Diese Stelle hat offenbar Jacob Grimm a. a. O. S. 605 im Auge.

Jacob Grimm bemerkte dazu gelegentlich[1]), jene Sterne führten deshalb diesen Namen, „weil sie drei auf der Wiese neben einander stehenden Mädern gleichen: eine einfache Benennung, wie die des Wagens, in der kindlichen Phantasie eines Hirtenvolkes entsprungen". Aus der Steiermark stammt folgende Angabe: „Die drei Mahder sind die drei Sterne der ‚Sense' [siehe weiter unten] oder des Jakobstabes[2])." Auch im Elsaß sind „Mäder" u. a. „die den Jakobsstab bildenden Sterne am Himmel"[3]). Im schweizerischen Kanton Aargau heißen sie „die drei Mäder"[4]), und so kommen wir, immer weiter südwärts wandernd, nach Oberitalien.

Hier sind unter den zahlreichen, von Volpati genauest erforschten Ausdrücken für die Sterne des Oriongürtels „die drei Sensenmäher", öfters gekürzt zu „die Sensenmäher", häufig[5]), namentlich in den von lat. **pratarii* abgeleiteten, dialektisch stark variierenden Formen, während die von lat. **secatores* oder *sectores* stammenden seltener sind. Ich kann es mir nicht versagen, in der Ursprache die prächtige Schilderung wiederzugeben, in der uns der unermüdliche Forscher die Trefflichkeit des Vergleiches zwischen den Schnittern seiner Heimat mit dem glänzenden Bilde am Nachthimmel vorführt: „A chi ha occasione di passare per le strade di campagna nel mese di luglio, quando i contadini falciano l'erba nei prati, capita assai spesso di vederne tre, l'uno dietro l'altro, ad eguale distanza, avanzare simultaneamente, falciando ciascuno quello spazio che intercede tra lui e il vicino."

Auch in Italien ist das von den Schnittern verwendete Erntegerät die Sense, nicht die Sichel (vgl. Volpati S. 173). Die slawischen Völker lassen darüber keinen Zweifel aufkommen, insofern sie die drei Sterne ausdrücklich „die Sensen" benennen, was wir oben 3, 162 als synonym für „Mäher" aufgefaßt haben; die zahlreichen Belege aus der polnischen Sprache beweisen das (oben 3, 162—163).

Zu den slawischen Sprachen polnisch, böhmisch, slowenisch, in denen die drei Gürtelsterne des Orion „die Sensen" (plur.) (*kosy*, slow. *koszi*) genannt werden (vgl. oben 3, 161 f.)[6]), gesellt sich nun zunächst die bulgarische[7]); hier heißen sie „die Schnitter" (leider ist das bulgarische Wort nicht angegeben).

Für die Wenden gibt Schmaler[8]) das uns nun wohlbekannte *kósy*, als wissenschaftlichen Namen des Gestirns allerdings das spätklassische „Haar der Berenice", doch gebrauchen auch andere ältere Autoren diesen Ausdruck irrtümlicherweise als synonym für Oriongürtel, vgl. Finnus Magnussen (1828): „Constellatio quae alias dicitur coma Berenices, baltheus Orionis sive baculus Jacobi[9])." Woher diese sonder-

---

1) Deutsche Mythologie⁴ 2, 606.

2) Unger-Khull, Steirischer Wortschatz ... (Graz 1903), S. 446.

3) Martin und Lienhart, Wörterbuch der elsässischen Mundarten 1 (Straßburg 1899), 650.

4) Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau 1 (Aarau 1856), 202.

5) Volpati, Nomi romanzi degli astri Sirio, Orione, le Pleiadi e le Iadi. Zeitschrift für romanische Philologie 52 (1932), 169; 177—179.

6) So nach Grimm a. a. O. S. 607. Für die polnische Sprache zitiert er Linde (Słownik języka polskiego, Warszawa 1808, S. 1092 a), für die böhmische Jungmann (Slownik česko-německý 2 [Prag 1835—1839], 136; doch wird hier für „Orion", d. h. die Gürtelsterne, nicht nur der plur. *kosy*, sondern auch der sing. *kosa* angegeben), für die slowenische Murko (Slowenisch-Deutsches und Deutsch-Slowenisches Handwörterbuch, Graz 1833, S. 142, wo aber nicht gesagt ist, um welches Sternbild es sich handelt.

7) Kowatscheff, Bulgarischer Volksglaube aus dem Gebiet der Himmelskunde. Zeitschrift für Ethnologie 63 (1931), 327. — Verf. übersetzt den bulgarischen Ausdruck unkorrekt mit „die Schneider".

8) Überreste der alten Mythologie in der wendischen Lausitz. Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde 3 (Göttingen 1855), 115 (deutsche Übersetzung durch Hermann Lotze des 1848 in wendischer Sprache erschienenen Originals).

9) Magnussen, Priscae veterum borealium mythologiae lexicon ... (Havniae 1828) 89 I.

bare Verwechslung des selbständigen, „Haar der Berenice“ genannten Sternbildes mit dem Oriongürtel kommt, habe ich nicht feststellen können. Es scheint, daß dadurch Pfuhl[1]) bei Abfassung seines lausitzisch-wendischen Wörterbuchs veranlaßt wurde, „*kosa*, ... gewöhnlich *kosy*“ (plural, so in der Oberlausitz) oder *kósy* (mit Akzent, so in der Niederlausitz) zunächst mit „Haar der Berenice“ wiederzugeben, doch verbesserte er später: „Orion“, was auch nicht ganz korrekt ist, da es sich ja nur um die drei Gürtelsterne dieser Konstellation handelt. So hat es auch zuletzt Ernst Mucke ganz richtig für die Wenden der Niederlausitz angegeben: *kósy* (mit Akzent), „das Sternbild des Orion bzw. der untere Teil dieses Sternbildes, der sog. ‚Jakobsstab‘“[2]).

Interessanter ist der Nachweis des erweiterten Bildes, das den drei Mähern Frauen zum Aufraffen der Mahd beigesellt, und das wir aus der Plesser Gegend Oberschlesiens kennengelernt haben (vgl. oben 3, 162), auch für die Kaschuben; diese bewohnen bekanntlich das westlich von Danzig sich hinziehende Höhenland. Die drei Gürtelsterne benennen sie „die Mäher“ (*kosnicy*) und sagen: „Den Mähern folgen die Harkerinnen (*grabiorki*)“; damit sind die vom Gürtel schräg abgehenden sog. Schwertsterne gemeint, wie ausdrücklich angegeben wird[3]).

Wir erinnern uns nun an die auch oben 3, 162 wieder abgedruckte Notiz von Chrobok[4]), wonach in der Plesser Gegend die drei Gürtelsterne *kosniki* (plur.) „Mäher“ heißen: „Die Mäher gehen aufs Feld, die Frauen, die das gemähte Getreide aufraffen sollen, folgen ihnen“; diese Frauen heißen daher *ubieraczki* = Raffnerinnen. Der verdienstvolle Forscher gibt nun an, daß es sich bei den letzteren um die Plejaden handele. Wenn wir aber die kaschubische Parallele dagegenhalten und uns den Nachthimmel daraufhin ansehen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch die oberschlesischen *ubieraczki* ebenso durch die sog. Schwertsterne des Orion dargestellt werden müssen wie die kaschubischen *grabiorki*. Das astrale Bild paßt dann viel besser zu dem irdischen, das wir zur Erntezeit auf dem Lande beobachten können: Die Schwertsterne stehen ja dicht neben den Gürtelsternen und halten wie diese eine gerade Richtung, während die Plejaden (oder das Siebengestirn) unverhältnismäßig weit von den Schnittersternen (= Oriongürtel) entfernt sind und einen unregelmäßigen Haufen bilden, der mit einer mehr oder weniger geraden Reihe Getreide raffender Frauen keine Ähnlichkeit aufweist. Das bestätigt auch eine Parallele aus Ungarn.

Hier ist das Mähersternbild noch weiter ausgebaut als in der Kaschubei und in Oberschlesien. Die einfache Gleichung Gürtel = *kaszás*, die Mäher, wurde gelegentlich belegt[5]). Der bekannte Forscher H. v. Wlislocki schreibt dazu[6]): „Das Sternbild Orion [doch nur der Gürtel!] heißt im Magyarischen ‚die Mäher‘ (*kaszások*), ob dabei in volkstümlicher Vorstellung an drei Mäher gedacht wird, oder ob dies Gestirn seinen Namen daher hat, weil es zur Zeit der Heuernte sichtbar ist, bleibt

---

[1]) Pfuhl, Lausitzisch Wendisches Wörterbuch (Budissin 1866) S. 275.

[2]) Wörterbuch der nieder-wendischen Sprache und ihrer Dialekte 1 (St. Petersburg 1914/15, Prag 1926/28), 683.

[3]) Gulgowski, Sonne, Mond und Sterne im Volksglauben am Weitsee (Wdzydze-See). Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde 1 (1908/1910), 24; ders., Sonne, Mond und Sterne im Volksglauben der Kaschuben am Weitsee (Kaschubei). Globus 93 (1908), 146. (S. 145—146 Abdruck des Originals ohne die kaschubischen Bezeichnungen).

Seefried-Gulgowski, Von einem unbekannten Volke in Deutschland. Ein Beitrag zur Volks- und Landeskunde der Kaschubei (Berlin 1911) S. 170. (S. 169—171 Abdruck der Editio princeps, gelegentlich unbedeutend erweitert, anderswo gekürzt.)

[4]) Die Sternbilder „kwoki“ und „kosy“. Der Oberschlesier 6 (1924), 50.

[5]) Ipolyi bei Lakits, A csillagképek és magyar nevök. Termeszettudományi Kőslöny 37 (Budapest 1905), 337.

[6]) Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren = Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte 8 (Münster i. W. 1893), 59.

unentschieden. Die ältesten ungarischen Bibelübersetzungen gebrauchen hierfür (Hiob 9, 9; 38, 31) den Ausdruck *kasza-húgy*. *Húgy* heißt im heutigen Ungarischen = Urin, im Alt-Magyarischen soll es auch die Bedeutung von Stern gehabt haben."

Nun konnte aber Ludwig Kálmány folgende wunderschöne siderale Szenerie erforschen, die nach Richtigstellung einiger sinnstörender Druckfehler in der griechischen Nomenklatur der Sterne die folgende ist[1]): Die drei Gürtelsterne heißen (im allgemeinen) „die drei magyarischen", die drei Sterne des Schwertes „die zigeunerischen Mähder". In Szőreg sagt man, daß hinter den drei Mähdern (*kaszás*) die Sammler oder Raffer (*gyűjtők*) folgen; die sich nun anschließenden Sterne d, v, e und „die übrigen kleinen" des Orionsternbildes — in Betracht kommen aber nur τ und $\varkappa$ — sind die Stangenträger (*rudasok*), die das Heu auf Stangen wegtragen; die größeren Sterne weiterhin aber, „wie β und α im Hasen, sind die Zieher (*vontató*), die das Heu ziehen helfen. Den Mähdern folgt ‚die lahme Maid' oder ‚die lahme Kathrein' (*sánta leány* oder *sánta Kata*) nach, der sog. Siriusstern. Anfangs war die Magd nicht lahm, als sie aber einmal den Mähdern das Essen brachte, schnitt sie sich in der Sense des letzten Mähders einen Fuß entzwei; seit der Zeit hinkt sie den Mähdern nach, ohne sie einholen zu können."

Der Güte von Fräulein Dr. Valeska Klein verdanke ich Kenntnis und Übersetzung einer wunderschön ausgestatteten Schrift von Ede Toroczkai-Wigand über ungarische Sternbildnamen[2]). Er gibt zunächst nach einer anderen, in ungarischer Sprache geschriebenen Studie Kálmánys auf S. 24 folgende Einzelheiten. Hiernach ist der alte Name des Oriongürtels „Sensensternbild": *Csillagok nyelvhagyományainkban* (*kaszahúggy*). „*Húggy* bedeutete früher Sternbild. Einstmals waren noch andere Namen allgemein verbreitet: Kranichsternbild (*darvakhúggy*), Pflugsternbild (*ekehúggy*), Bienenstocksternbild (*kaptárhúggy*), Jungfernkranzsternbild (*pártahúggy*). Sie fügten auch dem Namen das Wort ‚Mond' (*hód*) hinzu, und daher stammt die Bezeichnung: Sensenmond (*kasza hódja*, in Kibéd gebräuchlich)[3])."

Für die hier interessierende Auffassung erfahren wir nach Kálmány nun noch folgendes. Die drei Gürtelsterne sind „die Schnitter" (*kaszás*); die Schwertsterne heißen „die Garbenbinder" (*marokverök*); β Orionis = Rigel ist „der Zieher" (*vontatók*), [der die Garbe fortzieht]; α Leporis „der Drescher" (*cséplök*). Toroczkai hat selber neue, etwas abweichende Deutungen aufnehmen können, die mir nicht immer ganz klar sind; hiernach gibt es das Feld, das abgemäht wird (*kaszástelke*, ich vermute das Orionrechteck) mit einem Sumpf (*kaszásgázlója*, möglicherweise der sog. Orionnebel). Das Personal ist zahlreich, unterschieden werden „der Schnitteraufseher (*kaszáspallér*), der hinter dem Schnitter Gehende (*kaszás után járó*), der Sensenerheber (*kaszásemelö*), der Flurkönig (δ), der Flurwächter (ε), der Fluraufseher (ζ). Es gibt auch eine Gerichtsversammlung". Hier werden immerhin die Gürtelsterne einzeln unterschieden, während die Bestimmung der übrigen Personen nicht angegeben wird; wahrscheinlich sind manche obiger Bezeichnungen synonym.

Vom Sirius berichtet Toroczkai a. a. O. S. 24 folgendes: „Zu den Schnittern gehört die hinkende Katharina (*Sántakata*), ‚denn sie geht mit hängender Zehe am Himmel'. Kata war zuerst nicht hinkend, erst dann wurde sie hinkend, als der letzte Schnitter seine Sense fallen ließ und sie darin hängen blieb. Seitdem schlendert sie hinter den Schnittern her, ohne sie erreichen zu können. Ihr alter Name ist Napfträgerin (*szilkehordó*). ‚Die hinkende Kata trägt ihrem Schnitter das Essen nach', heißt es."

Von Wetterregeln u. dgl., die sich auf das Schnittergestirn (= Oriongürtel) beziehen, teilt Toroczkai weiterhin (S. 31) folgende zwei mit: „Wenn das Schnittergestirn aufgeht, dann bricht auch die Rinderherde auf", und: „Wenn es lebhaft glitzert, dann verspricht das eine reichliche Heuernte."

---

[1]) Die Sterne im magyarischen Volksglauben. Am Ur-Quell 4 (1893), 46—47.

[2]) Öreg csillagok, Budapest 1916.

[3]) Auf S. 35 werden als Namen der Gürtelsterne noch mitgeteilt: *juhászbot* (Schäferstab) und *koldusbot* (Bettlerstab), auf S. 36: *pasztorbot* (Hirtenstab).

Eine eigentümliche Auffassung unseres Gestirns, die eine Sonderstellung einnimmt, treffen wir in Litauen. Hier heißen nach gefl. brieflicher Mitteilung von Herrn Dr. B. Kodatis in Kaunas die sieben Hauptsterne des Orion „die sieben Heumäher" oder bloß „die Heumäher", aber auch im letzten Falle handelt es sich immer um sieben Männer. Die Sterne dürften also, abgesehen von den drei des Gürtels, Betelgeuze, Bellatrix, Rigel und $\varkappa$ sein, welche die Ecken eines Rechtecks markieren. Übrigens konnte ich feststellen, daß Jacob Grimm einem Irrtum zum Opfer fiel, als er in seiner schon zitierten Deutschen Mythologie, 4. Aufl., S. 607 behauptete, daß bei den Litauern nach Nesselmann[1]) S. 515 der Orion *szẽnpjuwis* hieße; die Stelle bezieht sich aber auf den Sirius, den Hundsstern, „bei dessen heliakischem Aufgang die Heuernte (*szẽnpjuwis*) beginnt". Da Grimms Angabe bereits in andere Arbeiten übergegangen ist[2]), erscheint eine Richtigstellung angebracht.

In eigenartiger Weise will Eduard Stucken unsere astrale Gleichung in einer Geschichte der jüngeren Edda nachweisen[3]). Es handelt sich um die von Odhin, der von Hause zog und an einen Ort kam, wo neun Knechte Baugis Heu mähten. Odhin wetzte ihnen die Sensen, jeder wollte den Wetzstein kaufen, Odhin warf ihn hoch in die Luft, und da ihn alle fangen wollten, entzweiten sie sich so, daß sie einander die Hälse zerschnitten. Odhin verrichtete dann unter dem Namen Boelwerkr für Baugi den Sommer über die Arbeit jener Neun, im Winter aber begehrte er seinen Lohn usf. Stucken, der die Bezeichnung der drei Oriongürtelsterne als der drei Mäher bei Oberdeutschen, Böhmen, Slowenen und Ungarn von Grimm her sehr wohl kennt, folgert nun zu obigem Texte: „Es bedarf nicht vieler Phantasie, um einzusehen, daß die neun Sensenmänner der jüngeren Edda nichts anderes sind als eine Potenzierung (dreimal drei) der deutschen drei Mader" (dann wäre also das durch Betelgeuze, Bellatrix, Rigel und $\varkappa$ Orionis markierte Rechteck die Wiese, welche gemäht wurde). Stucken fährt nun fort: „Wir wissen, daß der Orion zur Sommersonnenwende aufgeht, zur Wintersonnenwende untergeht. Dementsprechend erzählt die jüngere Edda, daß Boelwerkr vom Sommer bis zum Winter Neunmännerarbeit für Baugi verrichtet, dann aber im Winter hinabsteigt zu Gunlöd und ihrem Wissenstrunk. Also Odhin-Boelwerkr tritt an die Stelle der drei (neun) Mader, d. h. Odhin ist Orion."

Diese Beweisführung können wir nicht gelten lassen. Gewiß hat Odhin Züge, die auf den Orionsternbildmann zurückgehen, doch kommt das gesamte Sternbild in Betracht. Man darf dieses nun nicht dafür einmal als Einheit (= Odhin) und gleichzeitig fraktioniert (als die mähenden Knechte Baugis) auffassen! Die eine oder die andere Gleichung mag für sich zu Recht bestehen, beide dürfen aber nicht miteinander kombiniert werden!

Berlin-Schöneberg. Robert Lehmann-Nitsche.

Das Alt-Reichenauer Adventspiel.

Nicht ganz fünfzig Jahre mögen es her sein, da zogen in Alt-Reichenau[1]) in den zwei letzten Wochen der Adventszeit die „Christkinder" von Haus zu Haus. Drei vermummte Gestalten, zwei helle und eine dunkle, klopften an die Türen der Häuser, in denen fröhlicher Lärm Kinder verriet.

Unter Schellengeklingel naht der kleine Zug, ein paar heftige Rutenschläge an die Haustür verkünden den Bewohnern, wer Einlaß begehrt. Auf die Frage „Kǫn's heil'je Christkind rei'kumma?" wird die Haustür geöffnet. Nun hört man das

[1]) Nesselmann, Wörterbuch der litauischen Sprache (Königsberg 1851) S. 515.

[2]) Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche (Stuttgart 1878), S. 109.

[3]) Astralmythen. Religionsgeschichtliche Untersuchungen (Leipzig 1896—1907) S. 66—67.

[1]) Alt-Reichenau, Kr. Waldenburg i. Schlesien.

Klingeln im Hause[1]); nach ein paar Schlägen mit der Rute an die Küchentür wiederholt sich die Frage: „Kōn's heil'je Christkind rei'kumma?"

Noch einmal beraten sich die Eltern, dann, auf die freundliche Einladung „na! immer rei!" tritt das Christkind ein. Es bleibt drinnen in der Nähe der Tür stehen.

Christkind:

(Langes, weißes Gewand, Schleier vor dem Gesicht, der bis zur Hüfte reicht[2]), eine goldene Krone oder goldenes hohes Diadem über der Stirn, unter dem einen Arm ein Körbchen, das vom Schleier verborgen wird, in der anderen Hand eine Rute.)

„Ein schēn gu'n A'md, grīß Gott!
Ich komm herein ohn' allen Spott.
Das heil'je Chriskind wer' ich genannt,
Ich bin vom lieb'm Gott gesandt.
Ich bin gekomn und will sēn,
Ob die Kinder noch fleißig bētn und singn.
Wenn die Kinder noch fleißig bētn und singn,
Da wird'n das Chriskind eine große Birde bringn.
Wenn sie aber nich fleißig bētn und singn,
Da wird'n die Rute auf'm Arsche rumspringn.
Nun will ich die Wirtn noch bittn und fragŋ,
Ob der heil'je Petrus herein kann."

(Die Tür öffnend:)

„Heil'jer Petrus, komm herein!
Die Tīr soll dir geefnet sein."

Petrus tritt ein:

(Langes weißes Gewand, weiße Kappe mit goldenem Streifen darum, in der Hand ein paar große Schlüssel.)

„Ein schēn gu'n A'md, grīß Gott!
Ich komm herein ohn' allen Spott.
Der heil'je Petrus werd' ich genannt,
Die Schlissel trag ich in meiner Hand. (klappert mit ihnen)
Die goldne Krone trag ich auf meinem Haupt,
Die hat mer der liebe Gott erlaubt.
Nun will ich euch die Wahrheit sagŋ:
Ich muß īber die Schulkinder klagŋ.
Wenn sie zer Schule gehn,
Da bleib'm sie auf der Gasse stehn;
Die Bicher tun sie zerreißn —
Und die Blätter in alle Winde rumschmeißn.
Nu will ich die Frau Wirtn bittn und fragŋ,
Ob der heil'je Josef herein kann."
(Petrus macht die Tür weit auf.)
„Heil'jer Josef, komm herein!
Die Tīr soll dir geeffnet sein!"

Der heilige Josef, genannt „Jūsuf"

(zottiger Pelz, Pelzmütze, mit einem Strohseil gegürtet, in Stiefeln. Trägt eine Wiege mit einer Puppe darin unterm Arm, einen Sack auf dem Rücken, mit einer Larve vor dem Gesicht und langem Bart [selten hat er sich das Gesicht geschwärzt]) stürzt über die Schwelle herein und wirft den Sack, der mit Scherben u. dgl. gefüllt ist, über seine Schulter auf den Boden:

---

[1]) Das ist der zu ebener Erde gelegene Hausflur.
[2]) Zum Schleier des Christkinds s. o. S. 259.

„Holla, holla!
Wär ich bāl zer Tīre reigefolla.
Hätt ich nee a Sāk gehǭt,
Do hätt mich bāl dr Wind verjǭt.
(Nū) sōll ich nōch dos Kindla wieja
und kǭnn salber die Finger(lan) nee bieja.
Nu wār ich's ǭber wieja, (er wiegt dabei)
Dos wart under Tīsch und Bänke flieja."

Während Josef nun das Kindlein wiegt, singen alle drei das ganze Lied „Stille Nacht, heilige Nacht". Dann geht das Christkind zu den Kindern und fragt sie einzeln:

„Kannst du bętn?"

Auch Jūsuf geht fragen:

„Konnste bāta?"

Die größeren Kinder, die Jungen, beten nun manchmal wenig respektvoll, um den heiligen Josef zu ärgern:

„Vater unser, der du bist,
Schmeiß a Jūsuf uff a Mist!"

oder, mit einem Seitenhieb auf Petrus:

„Vater unser, der du bist im Himmel,
Der Jūsuf rett uffm Schimmel,
es Chriskind dernāba,
un Petrus bleit klāba."

oder

„Vater unser, der du bist im Himmel,
Der Jūsuf rett uffm Schimmel,
A rett ei a Barka naus,
Und do īſ es ganze Vater unser aus."

Nachdem die artigen Kinder ein kleines Geschenk (einen Pfefferkuchen, ein paar Äpfel oder Nüsse), die unartigen ihre Tracht Prügel bekommen haben, geht das Christkind bei den Erwachsenen reihum, eine Gabe heischend.

An der Küchentür singen sie dann noch

„Ihr Kinderlein, kommet!"

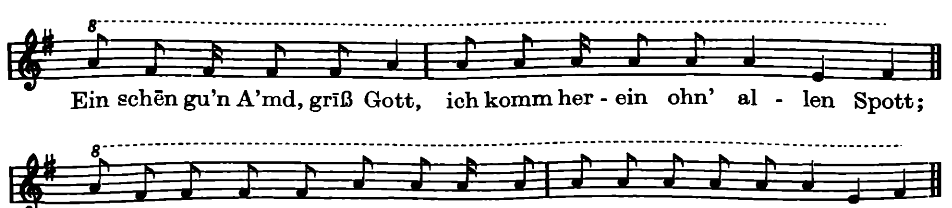
Mit den Worten:

„Wir treten auf ein Lilienblatt, Lilienblatt,
(Und) wünschen eine gute Nacht, gute Nacht."

gehen sie hinaus, weiter zum nächsten Hause.

Christkind und Petrus werden von Mädchen dargestellt, das Christkind von einem großen blonden Mädchen; es trägt die Haare unter dem Schleier offen. Die Petrusdarstellerin singt möglichst tief. Den Jūsuf stellt ein Bursche dar.

Das Christkind und Petrus sprechen ihre ganzen Partien im gleichen Rezitativ. Die Melodie ist höchst einfach, nur die Töne des Dreiklangs werden benutzt. Abgesehen von kleinen Änderungen, die der Text nötig macht, ist die Melodie, auch in den Formeln, in denen Christkind und Petrus um Eintritt bitten oder den Folgenden hereinrufen, dieselbe wie die der Anfangszeilen von Christkinds Gesang.



Etwas verschieden sind die beiden Schlußverse:



Es wird in ziemlich flottem Rhythmus gesungen. Eine feste Taktmessung besteht nicht, daher habe ich, dem Beispiele Friedrich Vogts[1]) folgend, keine Taktstriche gesetzt, sondern nur den Schluß des Verses markiert. Die Notenwerte sind nur ungefähr gegeben, da sie häufig schwanken und nicht normiert werden können. Die drei letzten Töne sind etwas gedehnt.

Christkind und Petrus, als Personen höchsten und höheren Ranges, sprechen hochdeutsch (!), der hereinpolternde Jūsuf dagegen spricht Mundart. Er spricht reine, unverfälschte Mundart; die sonst unmögliche Form „gefolla" (gefolln müßte sie lauten) erklärt sich durch Reimzwang.

Jūsuf ist ein durchaus gutmütiger Heiliger, der nur den Spott nicht vertragen kann. Er hat mit Josef, dem Nährvater Jesu, nur noch Namen und Alter gemein. Gerade aus dem Himmel scheint er zu kommen, denn hätte ihn der schwere Sack nicht zur Erde gezogen, so hätte ihn der Wind gar verweht. Seine Finger sind durch Alter und Kälte steif geworden, so kann er das Kind nicht behutsam wiegen.

Jūsuf ist ein echter, rechter Schlesier, etwas „gleichezu", daher wiegt er das Kind, daß es unter Tisch und Bänke fliegen soll. So wurzelt er auf dem heimatlichen Boden, man läßt ihn „ei a Barka naus" reiten[2]).

Sehr alt ist die Schlußformel „Wir treten auf ein Lilienblatt . . .". Die älteste nachweisbare Form stammt aus dem 15. Jahrhundert, aus einem Ansingeliede; da heißt es:

> Wir steen auff einer griesse (auf dem Sande)
> und freust uns an die füesse.
> Wir steen auff einem gilgenplad (Lilienblatt),
> got geb euch allen ein gute nacht.

(Vgl. Vogt, Weihnachtspiele S. 130/31.)

Ganz ähnlich heißt es in „Die heiligen drei Könige" (Nürnberger fliegendes Blatt bei Friedr. Gutknecht 1548) in der zwölften Strophe:

> Wir standen auf eim lilgenreis,
> got geb euch allen das Himmelreich!
> Wir stehent auf eim lilgenblatt,
> got geb euch allen ein gute nacht!

(Vgl. Deutsches Leben im Volkslied um 1530, hrsg. von Rochus Freiherrn von Liliencron, S. 84.)

Uhland (Volkslieder [3. Aufl. mit Einl. von Fischer] Nr. 3; Abhandlung S. 190ff. und dazu Anm. 288) erklärt dieses märchenhafte Bild: „Blumenblatt, Lindenlaub, die auch zur Bezeichnung des Nichts gebraucht werden, sind leicht vom Winde hingeweht, darum steht der Fahrende, Scheidende auf einem Lilienblatt."

August Hartmann (Weihnachtlied und -spiel in Oberbayern, Oberbayr. Archiv 34, 50) erklärt den Schlußvers als ein Symbol des Elfenreigens; die Sänger, die für Wesen einer andern Welt gelten wollen, kehren in ihre Welt zurück, sie sind gleich Elfen, die auf Blumenblättern den Reigen tanzen. Hartmann folgt darin Karl Jul.

---

[1]) Friedr. Vogt, Die Schlesischen Weihnachtsspiele (Leipzig 1901) S. 13.

[2]) An vielen Feldfahrwegen finden sich in Alt-Reichenau Birken, bald ist es ein Büschchen, bald auch nur eine kleine Gruppe von drei bis vier Bäumen, die oft als Feldmarkierungen dienen.

Schröer (Deutsche Weihnachtsspiele in Ungern, Wien 1862). In einem Käsmarker Dreikönigslied heißt es:

Wir stehen auf einem essichkrug,
wir haben gesungen, geschriren genug —

Schröer sagt hierzu: Die Sänger, die als Erscheinungen der anderen Welt gelten wollen, drücken damit aus, daß sie in jene Welt zurückkehren (aus: Koberstein, Vom Fortleben der Seelen in der Pflanzenwelt).

Im mittelalterlichen Liede ist öfters die Rede vom Schreiben auf ein Lilienblatt:

Wir schreiben euch auf ein Lilienzweig:
Der liebe Gott geb euch das Himmelreich!
Wir schreiben euch auf ein Lilienblatt:
Gott geb euch all ein gute Nacht.

(Hoffmann, Gesch. des Kirch.-Liedes² S. 449; Wackernagel, Kirchenlied 2, 717.)

Ob die Erklärungen Uhlands und Hartmanns ausreichen, erscheint recht zweifelhaft. Vielleicht hat man die Schlußverse des obengenannten Kirchenliedes, in denen vom Schreiben auf das Lilienblatt die Rede ist, einfach übernommen, nur um einen würdigen und passenden Schluß für das Adventspiel zu haben. Vom „Schreiben" zum „Stehen" umgebogen ist die Formel schon im 15. Jahrhundert (vgl. das Ansingelied). Daß es im Alt-Reichenauer Spiel „treten" heißt, hat wohl gar keine Bedeutung, „stehen" und „treten" hängen ja eng zusammen.

Recht nahe Beziehungen hat das Alt-Reichenauer Adventspiel zu zwei Fassungen, die auch örtlich in die weitere Nachbarschaft passen[1]); die eine stammt aus Charlottenbrunn und wurde 1850 aufgezeichnet, die andere aus Tschechen bei Striegau. Diese beiden Stücke haben, wie das Agnetendorfer[2]) Spiel, vier Personen: Engel, Christkind, Petrus und Josef.

Der Engel ist im Alt-Reichenauer Spiel weggefallen. Petrus erlaubt sich im Agnetendorfer Spiel selbst die Krone, ebenso in der Charlottenbrunner Fassung, im Tschechener Stück verleiht sie ihm Gottes Sohn, im Alt-Reichenauer Spiel einfach der liebe Gott, wobei also offen bleibt, ob Gott Vater oder Gott Sohn gemeint ist[3]).

Ganz gleich sind in AR, Ch und T die Eingangsworte des heiligen Josef:

Holla, holla!
Wār ich bāl zer Tīre reigefolla.

Nun hat AR zwei Verse, die sonst überall fehlen:

Hätt ich nee a Säck gehǭt,
Do hätt mich bāl dr Wind ferjǭt.

Dann fahren die drei Fassungen wieder gleichmäßig fort:

Sōll ich nō(ch) dos Kindla wiega
und kǫnn salber die Finger nee biega.
Nu wār ich's ǫber wieja[4]),
dos wart under Tīsch un Bänke flieja.

In AR schließt damit die Rede Josefs, Ch fügt noch zwei Verse hinzu:

vo dar Ufabanke bis under a Tīsch,
doß ich kǫnn sprecha, ich hǭ's gewiegt.

Statt dessen wiegt Josef in T das Kind auf seinen Armen und singt in hohen Tönen:

Ninai, mai Puppe!
Kocht dam Kind an Suppe,
Tut a Stickla Putter nai,
doß wad an gude Suppe sain.

---

[1]) Vogt, Weihn.-Spiele S. 26ff. [2]) Agnetendorf im Riesengebirge.

[3]) Für die einzelnen Fassungen will ich der Einfachheit halber folgende Abkürzungen einführen: AR = Alt-Reichenauer Fassung, Ch = Charlottenbrunner Fassung, T = Tschechener Fassung, A = Agnetendorfer Fassung.

[4]) Ch und T: do wār ich's wiega.

Die Wechselreden zwischen Josef und dem Christkinde (dieses nimmt hier Marias Stelle ein) fehlen in den drei Fassungen ganz. In AR folgt auf Josefs Worte der gemeinsame Gesang des Liedes „Stille Nacht, heilige Nacht", sodann die Prüfungs- und Beschenkungsszene; in T klagt Josef, in Ch Gabriel die Kinder an, T geht dann so wie das Riesengebirgsspiel weiter, es fehlen jedoch die Weihnachtsgesänge. Ch kürzt das eigentliche Spiel sehr stark, es schließt mit Petrus' Worten:

„Solche Bosheit treiben sie."

Es folgen dann nur noch einige Weihnachtslieder.

Fast wörtlich genau stimmen AR und Ch in dem Abschiedsgesange überein.

AR: Wir treten auf ein Lilienblatt, Lilienblatt
(und) wünschen eine gute Nacht, gute Nacht.

Ch: Wir stehen auf einem Lilienblatt,
Wir wünschen euch Allen eine schöne gute Nacht.
Wir müssen ja heute noch weiter marschieren,
wir wünschen euch allen :|: eine schöne gute Nacht. :|:

Ch schließt endgültig mit einem recht gemütlichen, echt bäurischen Vierzeiler Josefs:

Gute Nacht!
Ich hab mer mei Bette uf a Heestol[1]) gemacht.
Habt ir mich ne recht vernumma,
so war ich geschwinde wiederkumma.

Zu den drei Fassungen AR, Ch, T stellt sich das Spiel aus Schlaupitz, Kr. Reichenbach.

Der Sprecher fordert den Folgenden wie in AR zum Eintritt auf. Der Engel Gabriel wirkt mit und tritt als erster ein. Josef tritt mit „Holla, holla" ein, das Christkind fordert ihn mit den bekannten Worten Marias zum Wiegen auf:

Ach Joseph, lieber Joseph mein,
wiege mir das kleine Kindelein.

Es fehlt auch, wie in AR, Ch und T, der Dialog zwischen Christkind (Maria) und Josef. Das Spiel geht im wesentlichen wie in T weiter. Der Schlußgesang ist geschickter als in Ch:

ein schön gute Nacht, wir ziehen dahin,

sonst ist er gleich Ch. Josefs Abschiedsworte fehlen ganz. Das Schlaupitzer Spiel wird erweitert durch die Aufforderung Marias, das Kind zu wiegen, und durch einige Szenenstücke (Verkündigung an die Hirten), die aus dem Christkindelspiel herübergenommen sind. Letzterer Zug nimmt bedeutend zu, je weiter man dem Abhang der Sudeten nach Südosten folgt.

Das Alt-Reichenauer Spiel schiebt sich somit deutlich zwischen die Riesengebirgsfassung und die Schlaupitzer Fassung ein, in unmittelbare Nähe von Ch und T.

Die stark gekürzte Fassung war früher vielleicht umfangreicher. Das Erzürnen und die Versöhnung des Christkindes fehlt ja ganz, es ist durchaus möglich, daß diese Szene stattfand. Ob der Engel jemals mitgewirkt hat, bleibt dahingestellt; Petrus hat ja sein Amt übernommen (Anklage der Kinder).

Die Mißbilligung und schließlich das Verbot von seiten des Staates führten dazu, daß diese alte, schöne Sitte, wie so manche andere auch, vor ungefähr vierzig Jahren ausstarb.

Der Text ist wahrscheinlich nur noch wenigen Dorfbewohnern bekannt; ich habe ihn von meiner Mutter mitgeteilt bekommen, die selbst noch als größeres Schulmädchen die „Christkinder" in der Adventszeit von Haus zu Haus ziehen sah und gelegentlich auch selbst mitwirkte.

Heute, im Neuen Reich, dürfen wir erwarten, daß alte dörfische Sitten, wenn auch vielleicht in verändertem Gewande, wieder aufleben und zu den ihnen gebührenden Ehren gelangen.

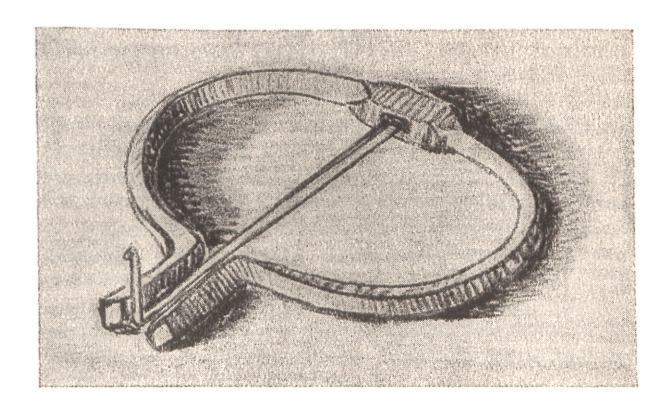
Breslau. Georg Scharf.

[1]) Heustall.

Die Trumbel, ein altes Musikwerkzeug.

(Mit 1 Abbildung.)

Paul Hildebrandt, Das Spielzeug im Leben der Kinder (Berlin 1904, G. Söhlke Nachf., Heinrich Mehlis), berichtet von einem Kinderwerkzeug, das auch mit dem Munde gehalten wird, der Maultrommel oder dem Brummeisen, mit dem die Kinder in Litauen spielen. Der Verfasser beschreibt es folgendermaßen: „Es ist 5 cm lang und 4 cm breit, besteht aus Eisendraht und hat die Gestalt eines Kreises, der auf der einen Seite in zwei Stäbchen endet. Als Kreisdurchmesser mündet zwischen den Stäbchen eine elastische Feder mit Haken. Die beiden Stäbchen nimmt man zwischen die Zähne und läßt die Feder schnappen. Es entsteht ein brummender Ton.“ Hildebrandt verweist dann noch auf F. Tetzner im Globus 1898.



Das merkwürdige Musikwerkzeug ist früher auch in der Eifel und bis vor einigen Jahrzehnten im Hunsrück bekannt und in Gebrauch gewesen. Ein jetzt etwa 60 Jahre alter Hunsrücker, Herr Edmund Protsch in Frankfurt a. M., hat es in seiner Jugend noch gesehen. Dort hieß das Ding „Trumbel“, in Köln kannte man es unter dem Namen „die Trump“, auch wurde es wohl „Maultrommel“ oder „Brummeisen“ genannt.

Auf dem Hunsrück und wohl auch anderswo haben sich die größeren und geschickteren Jungen die Trumbel selbst hergestellt, sonst wird die Hilfe des Schmiedes in Anspruch genommen. Ein solches mehr kunstgerecht hergestelltes Werkzeug stellt unsere Abbildung dar. Der Draht ist viereckig und hat im allgemeinen eine Seitendicke von 6—7 mm, verjüngt sich aber nach oben etwas, wo die Feder zwischen den beiden Enden schwingen kann. Die Trumbel wird im Hunsrück auf dieselbe Weise gespielt, wie es Hildebrandt aus Litauen mitgeteilt hat.

Wenn die Trumbel im Hunsrück heute auch fast vollständig verschwunden ist, so hat sie sich in allerlei Redensarten doch ein Denkmal gesetzt. Von einem recht minderwertigen Dinge heißt es: „Das ist bloß (e) Trumbele wert“, oder „Das kauft man für (e) paar Trumbele“. Von einem Menschen, der sich auf seinen geringen Besitz etwas zugute tut oder damit protzt, sagt man: „Mit seinen paar Trumbele kommt er nicht weit.“ Statt der Redensart „Da pfeife ich drauf!“ kennt der Hunsrücker das Wort: „Da trumbele ich druf!“ oder in etwas anderer Beziehung: „Dem trumbele ich druf!“, d. h. „Dem huste ich drauf!“ Immer wird die Minderwertigkeit bezeichnet. Vielleicht hängt das Wort selbst mit „trumme“, trommeln, zusammen.

Frankfurt a. M. — Karl Wehrhan.

Druckfehlerberichtigung.

Oben S. 218, Z. 10 v. u. ist die Zahl 17 in 7 zu ändern. — P. D.

Bücherbesprechungen.

Bringemeier, Martha: Gemeinschaft und Volkslied. Ein Beitrag zur Dorfkultur des Münsterlandes. Mit 4 Abbildungen auf 3 Tafeln. Münster, Aschendorff 1931. VIII, 252 S. 9,60 RM. (Veröffentlichungen der Volkskundlichen Kommission des Provinzial-Instituts für westfälische Landes- und Volkskunde, hrsg. von J. Schwietering, 1. Reihe, 1. Heft.)

Das vorliegende Werk weicht von den zahlreichen Sammlungen landschaftlicher Volkslieder ab, indem hier nicht vom Objekt, dem Liede, ausgegangen wird, sondern vom Subjekt, den Sängern. In den bekannten Volksliedsammelwerken, z. B. im Deutschen Liederhort, wird jedes Lied wie ein literarisches oder musikalisches Kunstwerk behandelt. Man findet in ihnen genaue Angaben über Herkunft, Verbreitung usw. der Lieder, aber die Einzelheiten über den Sänger und meist auch die Angaben darüber, bei welcher Gelegenheit das Lied gesungen wird, fehlen durchweg. Die Wandlungen, denen jedes Lied unterworfen ist, und die Auswahl der Lieder lassen sich jedoch nur verstehen, wenn man bis ins letzte erfährt, welchen Kreisen das Lied entstammt. So muß zu der Textphilologie und Melodieforschung noch ein Drittes hinzukommen: die Untersuchung aller Lebensumstände des Liedes.

Bringemeier schildert zunächst Riesenbeck, ein westfälisches Dorf am Südabhange des Teutoburger Waldes, dann ganz ausführlich die Lebensumstände ihrer Vorsängerin, der Frau Verlage. Wir erfahren die Bindungen, die die Dorfgemeinschaft zusammenhalten: die religiöse und die wirtschaftliche Bindung. In dem Abschnitt „Das Volkslied als schöpferische Leistung der Gemeinschaft" zeigt Bringemeier, wie das Dorf, das in sich fest gefügt ist, die Lieder aufnimmt. Das Lied wird vom Autor, vom Individuum, losgelöst und von der Gemeinschaft weitergeführt. Es gibt seine Einmaligkeit auf und nimmt den Dauercharakter seines nunmehrigen Trägers an. Für jedes Ereignis im dörflichen Leben, selbst für jede Stimmung ist ein fertiges Lied da. Für die Auswahl der Lieder ist lediglich ihr Stimmungsgehalt maßgebend, oft genügt eine Assoziation. „Wir sitzen so fröhlich beisammen", eigentlich ein patriotisches Lied, wird zum Festlied der Erntegemeinschaft um des Anfangs willen. Das Lied „Schatz, ach Schatz, reise nicht so weit von hier" ist, von Mädchen gesungen, kein Soldatenlied mehr, es ist das Abschiedslied. Dem Nichteingeweihten, dem, der nicht zur Gemeinschaft gehört, erscheint solches Singen unverständlich, doch dem Mitglied der Gemeinschaft ist es ein Ausdruck tiefsten Miterlebens. „Man erlebt nicht den Liedinhalt, sondern die Situation." An diese Ausführungen schließen sich die von der Verfasserin gesammelten Volkslieder an: Nr. 1 bis 77 geistliche Lieder, Nr. 78 bis 203 weltliche Lieder, alle mit den Melodien. Interessant sind die im Anhang gebotenen Ausrufe, Sprech- und Spottverse, Spiele und Abzählreime, Rätsel und Erzählungen, die die Unterhaltung in den Singpausen darstellen. Dieses Buch könnte als Vorbild für Untersuchungen ähnlicher Art dienen. Zuerst die Sänger, dann die Lieder!

In zwei Punkten bedürfen die Bringemeierschen Ausführungen einer Ergänzung: Nicht jedes Lied ist Ausdruck einer Gemeinschaft. Oft singt und summt ein Landmädchen, ein Bursche ein Lied für sich. Hier ist das Lied der lebendige Ausdruck einer lieben oder traurigen Erinnerung eines Einzelnen. Zum andern läßt sich oft feststellen, daß Lieder, die in der Gemeinschaft angestimmt werden, ganz und gar

nicht zur Situation passen. Beispielsweise kann man derbe Soldatenlieder auch von Mädchen singen hören, die nach Feierabend durch das Dorf ziehen, oder Soldaten und SA.-Leute singen die Lorelei (meist nach der Marschmelodie „Wer will unter die Soldaten" oder „In Hamburg, da bin ich gewesen".) Man singt diese Lieder, weil sie eine schöne Melodie haben oder weil sich danach gut marschieren läßt. Es wird vielfach von Volksliedforschern übersehen, daß die Melodie ein wichtiger Liedträger ist. Nur aus dieser Erkenntnis heraus läßt sich verstehen, daß manche Lieder mit nichtssagenden Texten und häufigen Wiederholungen ein und derselben Textzeile ein so zähes Leben haben, z. B. „Im grünen Wald, dort wo die Drossel sang" (das Leben nur ein Traum) und „Ist alles dunkel, ist alles trübe".

Berlin-Spandau. Johannes Koepp.

Gesemann, Gerhard: Der montenegrinische Mensch. Prag, Selbstverlag der Deutschen Universität 1934. 222 S.

Der Slavist der Prager Deutschen Universität, G. Gesemann, der zu den besten Kennern der südslavischen Volksepik und des südslavischen Wesens überhaupt gehört, hat seine Rektoratsrede zu einer längern Abhandlung erweitert, in der er an der Hand von 46 ausgewählten montenegrinischen Kurzgeschichten, die in deutscher Übersetzung abgedruckt werden, das Wesen des montenegrinischen Heroismus, besonders das Mannesideal der patriarchalisch-heroischen Gemeinschaft herausarbeitet. Die Hauptquelle für ihn ist Marko Miljanov, „der allerbeste aller Montenegriner", ehemaliger Vojvoda des Stammes Kuči, der eine Chronik seines Stammes, dann eine Abhandlung über Sitten und Wesen der Albaner und eine wertvolle Sammlung mit etwa 70 typisch heroischen Kurzgeschichten unter dem Titel „Beispiele von Menschen- und Heldentum" (Primjeri čojstva i junaštva, Belgrad 1901) hinterlassen hat.

Wenn auch die Stammesverfassung, die den heroischen Menschen erzeugt hat, heute bereits durch den zentralistischen Staat gebrochen ist, „haben sich die charakteristischen Strukturen in zahlreichen Menschenexemplaren dieses Bodens bis heute vorzüglich erhalten". Der montenegrinische Heroismus hat verschiedene Grundlagen: die Gentilverfassung, das patriarchalische Hirten- und Bauernleben, die mittelalterlich-serbische Volks- und Feudalkultur, die orthodoxe Religion, den Abwehrkampf gegen die Türken in der Form des Klein- und Bandenkriegs, das Gesetz der Blutrache und der Gastfreundschaft, sowie die Zugehörigkeit zur dinarischen Rasse. Aus der S. 31 beigegebenen Skizze ergibt sich, daß die Profillinie des patriarchalisch-heroischen Wesens durch den serbokroatischen Volksboden im Stammgebiet der Njeguši am Fuß des Lovćen ihren Gipfel erreicht. — Bemerkenswert sind die Ausführungen über die Hajduken, die mit dem gewöhnlichen Räuber nichts zu tun haben, sondern sich als Schwerter der Rache, als Vollstrecker der göttlichen Gerechtigkeit über dem Haupte türkischer Zwingherren und als Vorkämpfer der nationalen Freiheit fühlen. — Von besonderem Interesse ist das Kapitel über den Agon, welcher ebenso wie bei den alten Griechen „der Inbegriff der Kampf- und Spielregeln ist, nach denen der Mann seine kämpferische Lebensaufgabe zu erfüllen hat, und die kanonisch gewordenen Vorschriften, nach denen einem solchen Mann von seiner Gemeinschaft der Siegespreis der Ehrung zugewiesen wird". Bei der Bewertung des montenegrinischen Mannesideals kam es vor allem an auf Kriegertugend, anständigen Charakter und Klugheit, gute Verwaltung der Volksangelegenheiten und richterliche Geschicklichkeit; ferner sollte der Held ein guter Heerführer, ein wirksamer Redner und guter Epensänger sein. Auch im Wettkampf mit geistigen Waffen sollte er die andern übertreffen: im Epos, im Trinkspruch und in treffenden Antworten auf aufgegebene Rätsel.

Zum heroischen Stil gehört auch die strenge Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Arbeiten und die Dokumentierung der patriarchalen Hausgewalt: vollkommene Unterordnung der Frau unter den Willen des Mannes. Erotik, Liebe und Weib gelten dem Mann als unernst, unmännlich und unheroisch. Die Frau ist für ihn ein Acker, der Früchte tragen soll, männliche Kinder, die für die

Erhaltung des Hauses, des Stammes und des Volkes notwendig sind. Bei der Brautsuche ist nicht die Schönheit des Mädchens maßgebend, sondern die Abstammung von einem „guten Hause“, was wiederum in dem Glauben an die Vererbung rassischer Eigenschaften begründet ist. Nur die Frau aus gutem Hause wird dem Mann Heldensöhne schenken, die den Namen, den Ahnenkult weiterführen und im Bedarfsfalle das Gesetz der Blutrache erfüllen werden. Einen wesentlichen Bestandteil des Agons um die Ehre bildet die Heiligkeit der Freundschaften (Patenschaft, Blutsfreundschaft, Gastfreundschaft) und des gegebenen Wortes. — Mehrere packende Kurzgeschichten beleuchten das agonale Wesen der Blutrache und die große Rolle, welche die Frauen als agonale Richter spielen.

Als Krönung des Heldentums, doch ohne dieses nicht denkbar, gilt das Menschentum, das čojstvo M. Miljanovs, von G. übersetzt mit humanitas heroica. Erst wer bewiesen hat, daß er ein Held ist, darf es sich erlauben, auf Rache zu verzichten. Diese Menschlichkeit ist „eine Tugend aus der Stärke und Fülle, nicht aus der Schwäche und Leere“. Menschentum und Heldentum dürfen einander nicht auslöschen, sondern müssen sich zu einer höheren Einheit verbinden, wie das bei M. Miljanov der Fall war. — Mehrere treffliche Kurzgeschichten zeigen das Megalomanische vieler Montenegriner auf, das bekanntlich auch der Serbe Nušić in seiner Satire „Put oko sveta“ (Reise um die Welt) gegeißelt hat. — Das letzte Kapitel gilt der Philosophie des Heroismus, wie sie im Gorski vijenac „Bergkranz“ (1847) von P. P. Njegoš vorliegt.

Nach G. ist der montenegrinische Heroismus heute keine Lebensform mehr, nur noch seelische Bereitschaft zum Heldentum, gehalten von historischen Erinnerungen und vom Volksepos. Die in schwungvollem Stil geschriebene Abhandlung wird sehr dazu beitragen, in weiten Kreisen Interesse und Verständnis für die südslavische Volksliteratur und insbesondere für den montenegrinischen Heroismus zu wecken.

Prag. Edmund Schneeweis.

Jahrbuch für historische Volkskunde, begründet von Wilhelm Fraenger, fortgeführt von Walter Krieg. Band III/IV: Die Sachgüter der deutschen Volkskunde. In Verbindung mit dem Verband deutscher Vereine für Volkskunde und der Deutschen Volkskunstkommission hrsg. von Oswald Ad. Erich. Berlin, Stubenrauch 1934. 490 S. mit 362 Abbildungen im Text und 248 Abbildungen auf 66 Kunstdrucktafeln sowie einer Karte. Leinen 28,75 RM.

Die ersten beiden Bände des Jahrbuchs, veröffentlicht in den Jahren 1925 und 1926 (s. ZVfVk. 35/36, 62 und 37/38, 59), fanden mit Recht allgemeine Beachtung, so daß das durch allerlei widrige Umstände verschuldete Ausbleiben weiterer Jahrgänge sehr zu bedauern war. Um so lebhafter wird die Wiederaufnahme dem mutigen Verleger von allen Freunden einer gründlichen historischen Unterbauung volkskundlicher Forschung gedankt werden. W. Krieg, der jetzige Inhaber des Verlages, hat nach W. Fraengers Rücktritt die Gesamtleitung selbst übernommen und beabsichtigt, die Herausgabe der weiteren Bände verschiedenen Forschern je nach ihrer Eignung für die Grundthemen anzuvertrauen. Die dem Herausgeber des vorliegenden Doppelbandes zugefallene Aufgabe war gewiß nicht leicht. Denn trotz des Interesses, das in weiten Kreisen den Sachgütern der Volkskunde entgegengebracht wird, hat die Volkskunde der Sachgüter noch weit mehr um Sinn und Ziel ihrer Arbeit zu ringen, als die der geistigen Überlieferungen. Immerhin vertragen sich in einem Jahrbuch, das ja keine Gesamtschau sein will, auch verschiedene Grundeinstellungen bis zu einer gewissen Grenze miteinander, und so sehen wir denn auch in dem vorliegenden Band volkskundliche Themen teils vom kultur- oder kunstgeschichtlichen, teils vom ergologischen oder psychologischen Gesichtspunkt aus behandelt, ohne daß uns die Einheitlichkeit des Ganzen wesentlich gefährdet erschiene. Ob freilich die Gruppierung der Beiträge nach Werkstoffen und Erzeugnissen die förderlichste ist, kann man bezweifeln; besonders die erste Formulierung „Holz und Haus“ erscheint uns weder grundsätzlich noch als Rahmen für die in

dieser Gruppe zusammengefaßten Beiträge sehr glücklich. War es bei der beschränkten Zahl der Mitarbeiter der früheren Bände möglich, den Inhalt der Aufsätze wenigstens mit ein paar Sätzen zu umreißen, so muß man diesmal, wo es mehr als zwanzig sind, leider davon absehen und sich auf das allgemeine Urteil beschränken, daß sich dieser Band neben seinen beiden Vorgängern unbedenklich sehen lassen kann, wenn man die oben angedeutete Problematik als bestehend anerkennt. Wenn wir fünf Beiträge vor den anderen nennen, so soll damit nur angedeutet werden, daß sie uns als die Gipfel über einem fast ausnahmslos sehr beachtlichen Gesamtniveau erscheinen. Es sind die Untersuchungen von 1. A. Haberlandt: Zur Kulturgeschichte der Hausformen Oberdeutschlands, ganz aus dem Vollen geschöpft und eine Fülle neuer Probleme aufwerfend, 2. O. Bramm: Deutsche Brautkränze und Brautkronen, vorbildlich vor allem durch die sorgfältige Ausschöpfung des Museumsmateriales, wenn auch den antiken Wurzeln zu wenig nachgehend und in den Folgerungen angreifbar, 3. V. von Geramb: Zur Doktrin der Volkstracht (eine Kapitelüberschrift aus Riehls Pfälzern), eine meisterhaft klar, warm und schlicht geschriebene Zusammenfassung der Probleme mit vorzüglich ausgewählten Einzelergebnissen aus G.s großem Trachtenbuch, 4. R. Kriß: Technik und Altersbestimmung der eisernen Opfergaben, eine dringend erforderliche und von K.s anerkannter Autorität auf diesem Gebiet längst erwartete und glänzend durchgeführte Untersuchung, 5. H. Schlenger: Die Sachgüter im Atlas der deutschen Volkskunde, ein schlichter Bericht über Arbeit, die auf Neuland und mit bisher unerprobten Mitteln geleistet wurde, der neben überraschenden Ergebnissen auch die besonderen Schwierigkeiten erkennen läßt, die — von Fernerstehenden oft nicht geahnt — für die Erforschung der Sachgüter durch Fragebogen bestehen. Der Band enthält ferner: F. Baumhauer: Bäuerliche Schnitzereien des ostpreußischen Oberlandes; F. Hellwag, Volkskunst und Möbeltischlerei; C. Schuchhardt, Zwei homerische Trinkgefäße als Vorläufer des Pokals; K. Berling: Alt-Sächsisches Steinzeug aus Waldenburg und Zeitz; O. A. Erich: Gotische Tongefäße in Mittldeutschland; W. Heym: Das bäuerliche Geschirr im Regierungsbezirk Westpreußen in geschichtlicher Zeit; H. Knorr: Die slawische Keramik in Ostdeutschland; F. Krüger, Der Ziegelstein; W. Bruhn: Das Kostüm der vier Elemente; A. Dibbelt: Über die Weberei Hinterpommerns; D. Klein: Beiderwandstudien; W. Bernt: Volkskunst am Eisen, Kupfer und Messing; K. Hüseler: Die Silberkammer der Mecklenburger Herzöge; O. Lehmann: Spiele und Spielzeug in Schleswig-Holstein; F. Rumpf, Spielkarten; K. von Spieß: Grundlinien einer Formen- und Gestaltenkunde der Gebildbrote. — Der Tafelteil ist mit guten Aufnahmen reich bedacht, nur leiden manche von ihnen unter der Kleinheit des Formats, so besonders die zu Haberlandts und z. T. auch die zu Bramms Aufsätzen gehörenden. Musterhaft die Ausstattung in Papier, Druck und Einband. — Die angehängte Verlagsanzeige verheißt bereits 3 weitere Bände, von denen der von L. Mackensen betreute: „Grundzüge volkskundlichen Denkens“ in Kürze erscheinen dürfte. Möge innerer und äußerer Erfolg die Aufwendungen und Anstrengungen des Verlegers und der Herausgeber nach Verdienst belohnen! F. B.

Notizen.

Balk, Normann: Die Medizin der Lappen. Greifswald, L. Bamberg 1934. 64 S. 2,40 RM. (Arbeiten der deutsch-nordischen Gesellschaft für Geschichte der Medizin usw., hrsg. von F. Lejeune, 11.) — Das Manuskript dieser Abhandlung lag fertig vor, als Qvigstads große Materialsammlung (s. unten S. 303) erschien; sie ist auch nicht zu nachträglichen Ergänzungen verwendet worden. Kann sich B.s Studie auch an Reichhaltigkeit der Quellen und unmittelbarer Milieukenntnis mit dem Werk des anerkannten norwegischen Forschers nicht messen, so hat sie doch ihren Eigenwert. Sie geht nicht von den einzelnen Krankheiten, sondern von den Heilmitteln und Heilweisen aus und legt mehr Nachdruck auf Zusammenfassung des Gleichartigen; vor allem versucht sie in stärkerem Grade die Fragen der Herkunft und der Sonderung in magische und natürliche Mittel anzugreifen, ohne sie freilich auch nur annähernd restlos lösen zu können. F. B.

Bäuerle, Paul: Die Volksballaden von Wassermanns Braut und Wassermanns Frau. Diss. Tübingen 1934. 103 S. — Die sehr fleißige Arbeit sieht als Hauptaufgabe die Untersuchung des Liedes vom Wassermann und seiner Frau. Der Verfasser geht von der Überlieferung der beiden in Deutschland bekannten Wassermannlieder aus, wobei er weit ausgreift und auch die außerdeutsche Überlieferung eingehend berücksichtigt. Im zweiten Teil der Arbeit werden die Hauptprobleme der beiden Balladen E B 1 und E B 2 untersucht mit der Folgerung, daß die Ballade E B 2 in der Urform keine Wassermannballade ist. Von der Ballade E B 1 wird die Rekonstruktion einer ersten deutschen Liedfassung versucht. Bei der dann folgenden Untersuchung des Verhältnisses der beiden Balladen zueinander wird vor allem die Gemeinsamkeit des Brückenmotives hervorgehoben. Der Schluß der Arbeit beschäftigt sich mit verwandten Sagen der Antike und des Orients sowie mit der Quellenfrage. In einem Anhang wird über zwei mundartliche deutsche Aufzeichnungen eines Wassermannliedes „Der Waterkärl an der Ja'" (E B 1) gesprochen.
Heinz Schmidt.

Convegno di scienze morali e storiche, 14—20 Novembre 1932. 2 Bände, 707 und 447 S. Roma, Reale Accademia d'Italia 1933. — Dieser ausführliche Bericht über den von der Voltastiftung der italienischen Akademie veranstalteten internationalen Kongreß, der das Thema „Europa" zum Verhandlungsgegenstand hatte, enthält neben zahlreichen anderen Referaten auch den Vortrag von A. Rosenberg: „Krisis und Neugeburt Europas" (Bd. 2, S. 272—284). Er faßt die grundlegenden Ideen der nationalsozialistischen Welt- und Geschichtsauffassung in prägnanter Form zusammen, charakterisiert das Wesen des Nationalismus innerhalb der für Europa maßgebenden Nationen Deutschland, England, Frankreich und Italien und kommt zu dem Schluß: gegenüber dem Bolschewismus und dem Ausbreitungsdrang fremder Rassen kann Europa „politisch-wirtschaftlich nur dann geschlossen auftreten, wenn es das tiefste Gesetz seines Seins, die vierfach gegliederte Seele seiner Kultur anerkennt und jedem Lebensbaume entsprechend seiner Kraft das Wachsen und Blühen als Erfüllung und Recht zuspricht". F. B.

Dannenbauer, Heinz: Germanisches Altertum und deutsche Geschichtswissenschaft. Tübingen, Mohr (Siebeck) 1935. 31 S. 1,50 RM. (Philosophie und Geschichte 52.) — In seiner Antrittsvorlesung gibt der Nachfolger Johannes Hallers in Tübingen eine knappe Übersicht über die Stellung der deutschen Geschichtswissenschaft zur Herkunft, Geschichte und Kultur der Germanen. Er schildert die von nationaler Begeisterung befeuerte Entdecker- und Forschertätigkeit der Humanisten, unter denen sich Beatus Rhenanus besondere Verdienste erworben hat. Trotz

zahlreicher Phantastereien und Irrtümer sind die Leistungen jener Frühzeit der Germanenforschung durchaus beachtlich, so daß auch die allmählich zu schärferer Kritik erzogenen Gelehrten der folgenden Jahrhunderte, besonders des 18., auf ihren Schultern stehen. Den größten Aufschwung bringt das 19. Jahrhundert; gerade die Besten, wie die Brüder Grimm, Waitz, Mommsen, Dahn, Müllenhoff, Brunner und Ranke, brauchen den Vorwurf einer Herabsetzung germanischer Kulturhöhe wahrlich nicht zu fürchten. Wenn der 88jährige Ranke die Worte schrieb: „Welch ein Mißbrauch des Wortes wäre es, die Germanen als Barbaren zu bezeichnen!" so sprach er damit nur aus, was die gesamte deutsche Geschichtswissenschaft lehrte und in ununterbrochener Forscherarbeit festgestellt hatte. Soweit Forschung voraussetzungslos sein kann, bedarf die deutsche Geschichtsforschung dieser Freiheit in ganz besonderem Maße und wird sich der damit verbundenen Verantwortung stets bewußt sein. F. B.

Ellekilde, Hans: Thieles Folkesagn (Festskrift til Vilhelm Andersen, København 1934, S. 112—134). — Die erste Sammlung dänischer Volkssagen erschien in vier Bänden 1818 bis 1823, also wenige Jahre nach den deutschen Sagen der Brüder Grimm. Ihr Herausgeber J. M. Thiele (geb. 1795) hatte sie als Student aus dem Munde der Bauern geschöpft und gedruckte und handschriftliche Quellen hinzugezogen. Da seine Originalaufzeichnungen verloren sind, ist sein Verfahren nicht immer genau zu kontrollieren; aber die Wirkung auf die dänischen Dichter, auch den Märchendichter Andersen, war außerordentlich. Ellekilde schildert anziehend nach Thieles Selbstbiographie, auf welches Mißtrauen der Sagensammler bei seinen Erkundigungen stieß und wie es ihm gelang, verständnisvolle Mitarbeiter zu finden. J. B.

Flasdieck, Hermann M.: Tom der Reimer. Von keltischen Feen und politischen Propheten. Ein Streifzug. Breslau, Marcus 1934. 4 Bl., 69 S. 4,50 RM. (Wort und Brauch, 23. Heft.) — Die anziehend gestaltete Untersuchung gilt der schottischen Ballade, die durch Fontanes kürzende Verdeutschung vom Jahre 1860 und Loewes anmutige Vertonung in Deutschland ungemein beliebt geworden ist. Das an die Tannhäusersage gemahnende keltische Märchen vom Verkehr eines Sterblichen mit einer Unsterblichen aus der Feenwelt knüpft sich an eine historische Gestalt, Thomas Rhymer de Ercildune, der um 1300 sein Leben beschloß und prophetische Gaben besessen haben soll. Um 1400 verarbeitete ein nordenglischer Dichter diese Sage zu einer Romanze mit politischer Tendenz, von der A. Brandl 1880 eine kritische Ausgabe lieferte. Im 16. bis 17. Jahrhundert wurde sie in dem Grenzstriche von England und Schottland in den typischen Balladenstil umgeformt. Aus verschiedenen Volksvarianten stutzte Walter Scott 1802 eine Kompromißform zusammen, in der Thomas von der Elfin Belehrung über drei Lebenswege, über das im Elfenland gebotene Schweigen und über einen Wahrheitsapfel empfängt. Diese zweite Hälfte strich der Balladenmeister Fontane im Gegensatze zu früheren Übersetzern und verlieh dadurch dem zierlichen Märchen einen harmonischen, befriedigenden Abschluß. Die wichtigsten Texte hat Flasdieck im Anhange abgedruckt. J. B.

Gierach, Erich: Die Ortsnamen des Bezirkes Reichenberg = Sudetendeutsches Ortsnamenbuch, hrsg. von Erich Gierach und Ernst Schwarz, 1. Heft. Reichenberg, Kraus 1932. 90 S. 1 Karte. — Mit diesem Heft wird eine Reihe eröffnet, die sich zu einem Ortsnamenbuch der Sudetenländer zusammenschließen soll. Gierach untersucht hier die Ortsnamen des Bezirks Reichenberg, um aus ihnen die Siedlungsgeschichte des Bezirks abzulesen. Selbstverständlich handelt es sich um Ortsnamen in deutscher Sprache. Gierach kommt in seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, daß „der Ausbau des Bezirkes, seine Wirtschaft und seine Geisteskultur die Leistung seiner deutschen Bewohnerschaft" ist. Heinz Schmidt.

Hahne, Hans: Volkheit als Gegenstand von Forschung und Lehre und Mitte zur Erziehung zum heroischen Volksbewußtsein. Halle, Niemeyer 1935. 34 S. 1,20 RM. (Hallische Universitätsreden 63.) — In begeisterter Rede zur Feier der Reichsgründung 1934 entwickelt der zur Leitung der hallischen Universität berufene Vorgeschichts- und Volksforscher Aufbau, Bedeutung und Lehre einer umfassenden Volkheitskunde; sie ist „Volkswesenskunde, Wissen um das Wesentliche, Unverwesliche, um die Lebens- und Entwicklungsachse eines Volkes und um die Offenbarungen der zutiefst erdleben-gebundenen, vorwärtstreibenden Lebensvorgänge im Volks- und Völkerdasein". Sie wird geschaffen durch organische Verbindung dreier Wissenschaften: „Rassenkunde im naturgeschichtlichen Sinn steht voran als leben-

dige Grundlage der Lebensvorgänge im Volke; Ur- und Vorgeschichte soll erklären, wie alles im Laufe der Entwicklung der Menschheit und ihrer Teile gekommen ist; und Volkskunde im Sinne der Volkstumskunde, der Völkerkunde, als Kulturkunde, die ich als Kunde der Gesamtheit der Lebenserscheinungen der Völker auffassen möchte, hat die Volkssitten und -bräuche zum Gegenstand." Mit Bewegung liest man dies Vermächtnis eines Mannes, der dem in heiliger Verklärung geschauten Ziel alle seine Kraft weihte und sich daran verzehrte. Er verstarb im Februar 1935.
F. B.

Hellpach, Willy: Volkstum der Großstadt. Velhagen und Klasings Monatshefte, Februar 1935, S. 638—643. — Wertvolle und anregende Beiträge zum Thema „Großstadtvolkskunde" sind gegenüber der Flut bauernkundlicher Untersuchungen so selten, daß der Hinweis auf diesen kurzen, aber inhaltreichen Aufsatz gewiß seine Berechtigung hat. Entgegen der herkömmlichen Diskriminierung der Großstadt als einer farb- und knochenlosen Zersetzerin echten Volkstums hebt der Verfasser ihre Verdienste um die Schaffung und Erhaltung stammheitlicher Großtypen hervor. Die neben rassischen Grundlagen wesentlichen Umweltseinflüsse sind durch die Massenwirkung der Großstadt besonders stark und begünstigen die rasche „Anstammung" der von außen zuströmenden Elemente, auf denen allein der Bevölkerungszuwachs beruht. Nur ein starkes Eigenleben des „bodenständigen Städtertums" ermöglicht solche fast restlose Einschmelzung. Die Sprache der Großstadt, mag sie auch ein „aufgeweichtes Umgangsdeutsch" sein, bewahrt gerade am sinnfälligsten die Stammesfarbe, anderseits verrichtet sie durch Schaffung einer allgemein verständlichen, wenn auch mundartbetonten Umgangssprache eine hohe nationale Leistung. Ja, die Feststellungen der „funktionellen Morphologie" lassen keinen Zweifel, daß die Sprache, wieder neben rassischen Voraussetzungen, auch die Gestaltung der Physiognomie beeinflußt. Auch das Temperament ist, wie die Erfahrung lehrt, bis zu einem gewissen Grade durch die Umwelt bestimmt. Mag der großstädtischen Stammesart auch eine gewisse Blässe und Dünne anhaften, so dient sie doch der nationalen Einigung an ihrem Teile: „Nationaler Gemeinnutz geht vor regionaler und lokaler Eigenliebe!" Andere Einflüsse rein physischer Art, z. B. Licht und Luft der Großstadt, wirken zweifellos zur Schaffung eines Typus mit, wenn sie auch im einzelnen noch nicht erforscht sind. So sind die Großstädte, trotz mancher unerwünschten Wirkung, „Hochburgen der Stammesbewahrung und verrichten eine hochwichtige Volkstumsarbeit". Dies von der üblichen Bewertung stark abweichende Ergebnis wird ohne Frage Widerspruch und Ablehnung zu gewärtigen haben. Die Beweisführung ist auch von Einseitigkeit nicht frei, doch scheinen uns die Gedankengänge des Verfassers, der anderseits die unvergängliche Bedeutung des Bauerntums für Nation und Volkstum in vollem Maße anerkennt, für jeden sehr beachtenswert, dem es um das Problem der Großstadtvolkskunde ernst ist. F. B.

Henßen, Gottfried: Der deutsche Volksschwank. Leipzig, Eichblatt-Verlag (Max Zedler) o. J. 72 S. 1,40 RM. (Volkskundliche Texte, hrsg. von Lutz Mackensen, Heft 2). — Die 44 hier abgedruckten Schwänke gehören vier Typen an: 1. Das unbekannte Tier, 2. Das widerspenstige Weib, 3. Der törichte Mann, 4. Die genarrte Beterin, 5. Lügenmärchen. Neben älteren literarischen und einigen ausländischen Fassungen sind besonders mundartliche Anspielungen aus der niederdeutschen Volksüberlieferung, auch bisher ungedruckte, herangezogen. Dagegen hat der Herausgeber auf stoffgeschichtliche Hinweise verzichtet. J. B.

Jungbauer, Gustav: Volkslieder aus dem Böhmerwalde. 2. bis 5. Lieferung. Hrsg. von der Staatsanstalt für das Volkslied in der Tschechoslowakei. Prag 1930/33. Je Lieferung 25 tschech. Kr. — Zu der 1. Lieferung, die wir oben 2, 309 besprachen, sind vier Lieferungen hinzugekommen, die die Lieder der Abschnitte Liebesfreud, Liebesleid, Derbsinnliches (dieser Abschnitt ist gesondert erschienen und wird nur an Gelehrte, Büchereien und wissenschaftliche Anstalten geliefert), Hochzeit und Ehe, Ständelieder enthalten. Die Fortsetzungen lassen erkennen, daß die Sammlung wirklich ein Standardwerk darstellt. Dem Volksliedforscher gibt sie reiches Vergleichsmaterial und darüber hinaus jedem Volkskundler einen wertvollen Einblick in das Deutschtum jenseits der Grenze. — Die nachstehenden Literaturhinweise sind nicht als Kritik des Werkes gedacht, sondern als Ergänzungen. Zum größten Teil entstammen sie in letzter Zeit erschienenen Volksliedpublikationen oder solchen, die weniger bekannt sind. — „In Hamburg, da bin ich gewesen" (Nr. 32) finde ich zum erstenmal erwähnt in den „Liedern aus dem Rinnstein" von Hans Ostwald (Berlin 1903) S. 87. Vgl. ferner W. Schuhmacher, Leben und Seele unseres Soldaten-

liedes im Weltkrieg (Frankfurt a. M. 1928) S. 255. Eine „verbesserte“ Fassung auf einem fliegenden Blatt von Bernhard Dabelstein, Hamburg o. J. — Das Lügenmotiv „Die Donau ist ins Wasser gefallen“ (Nr. 34/35) findet sich bei M. Hölzl, Lach'n oder rer'n, Salzburg und München ca. 1903, S. 36, bei J. Beifuß und H. Scholz, Die bunte Garbe (München 1913), S. 139, bei J. Bolte, Jahrbuch für Volksliedforschung 2, 141, bei Angenetter-Blümml, Lieder der Einser-Schützen (Wien 1924) S. 84. — „Der Bettelmann aus Ungarn“ (Nr. 42) auch in den Pommerschen Volksballaden, hrsg. vom Pommerschen Volksliedarchiv (Leipzig o. J.) Nr. 76. — „Der plappernde Junggeselle“ (Nr. 44) in den „Sudetenschlesischen Volksliedern“ von W. Steller, Berlin und Leipzig 1934, S. 24. — „O mein liawe Nani, geh, leih ma dein Latern“ (Nr. 51) bei Angenetter-Blümml S. 58. — „Ei, Seppal, waun gegn ma denn wieda“ (Nr. 78), vgl. Münchener Liederblatt (München 1913) S. 26. — Zu der Parodie der zehn Gebote (Nr. 137) vgl. Erk-Böhme 3, Nr. 2007/08. — „Holdes Mariechen, wo gehst du denn hin ?“ (Nr. 146), vgl. W. Schuhmacher Nr. 24. — „Der das Scheiden hat erfunden“ (Nr. 208), auch in den Großstädten als Parodie verbreitet: Wer die Arbeit hat erfunden. — „Der Pfannenflicker“ (Nr. 240). Literatur: O. Meisinger, Volkswörter und Volkslieder aus dem Wiesenlande (Freiburg i. Br. 1907), S. 54; M. E. Marriage, Volkslieder aus der Badischen Pfalz (Halle 1902), S. 253; H. Reichardt, Der Tippelbruder (Rothenfelde 1926), S. 59. — Mit einem Text auf den Tachenierer bei B. Paumgartner, Österr. Soldatenlieder, 1. Heft (Wien 1916), S. 23. — „Das Mädchen am Bodensee“ (Nr. 242), um 1930 durch Schallplatten und Rundfunk sehr verbreitet. — „Drunten im Holsteinerwald“ (Nr. 319), vgl. W. Schuhmacher Nr. 115.

Johannes Koepp.

Kakridis, Jo. Theoph.: *Ἀραί, μυθολογικὴ μελέτη.* Athen, P. D. Sakellarios 1929. VIII, 179 S. — Der Verfasser, zur Zeit Professor an der Universität Thessalonich, untersucht in diesem uns erst jetzt zugegangenen Buche, welche Rolle das Fluchmotiv in der altgriechischen Heldensage spielte, indem er aus den mannigfachen Überlieferungen die Urform und den Ursprung aus Märchen, Volkssage oder dichterischer Erfindung herauszuschälen sucht. Der ungerecht verleumdete Hippolytos wird von seinem Vater, dem Poseidon die Erfüllung dreier Wünsche zusagte, verflucht; Phaethon erbittet unbedacht von seinem Vater die verderbliche Leitung des Sonnenwagens. Eos erreicht für ihren Geliebten Unsterblichkeit, vergißt aber zugleich ewige Jugend zu fordern; Kassandra erhält von Apollon die Gabe der Weissagung, findet aber, weil sie sich ihm nicht hingeben wollte, niemals Gläubige. Protesilaos, Iolaos, Achilleus dürfen nach ihrem Tode noch einmal auf die Erde zurückkehren und Rache ausüben. Meleager wird von seiner Mutter, deren Bruder er erschlagen, verflucht; Pelops erreicht durch nächtlichen Zauber den Sieg im Wagenrennen; ein Erbfluch lastet auf den Nachkommen des Labdakos und Pelops. Der Verfasser sucht als religionsgeschichtliches Ergebnis die in diesen unter sich verschiedenen Erzählungen die Macht der an unterirdische Gewalten gerichteten Beschwörung festzustellen. Er hat einzelne Teile seiner Untersuchung auch in deutscher Sprache veröffentlicht: Hermes 63, 415 (Pelops); Rheinisches Museum 77, 21 (Hippolytos); 78, 213 (Eos); Wiener Studien 48, 25 (Tithonos); Anzeiger der Wiener Akademie 1921, 196 (Kassandra). J. B.

Kapp, Rudolf: Heilige und Heiligenlegenden in England. Studien zum 16. und 17. Jahrhundert. 1. Band. Halle a. d. S., Niemeyer 1934. XIII, 372 S. Geh. 14 RM., geb. 16 RM. — Angesichts des zur Zeit besonders starken Interesses für die religiöse Volkskunde sei auf dies in erster Linie der Anglistik dienende Werk verwiesen. Sein Ziel ist der Nachweis, daß in England trotz der ablehnenden Haltung der englischen Humanisten und trotz der radikalen Unterdrückung durch den puritanischen Protestantismus die Heiligenlegende, wenn auch oft im Verborgenen, in der Literatur weiter fortgelebt hat, zumal die anglikanische Kirche dem Heiligenwesen gegenüber eine mildere Stellung einnimmt; besonders das 9. Kapitel, in dem das Elisabethanische Zeitalter behandelt wird, ist dafür besonders lehrreich. Noch wichtiger für die Volkskunde sind die beiden folgenden Abschnitte „Legenden und der Volksglaube“ und „Die Volksbücher“. Es zeigt sich unter anderem, daß die im Volke lebendigen Vorstellungen vom Teufel und vom Hexenwesen das Fortleben der Heiligenlegende stark begünstigten. Leider mußte es sich der Verfasser versagen, auf die Kultgeographie des Festlandes näher einzugehen; in der Einleitung (S. VI) bringt er einen interessanten Hinweis auf die Verbreitung des Kümmerniskultes in England. Durch seine erstaunliche Literaturkenntnis hat der Verfasser zahlreiche bisher überhaupt nicht oder kaum bekannte Drucke und Handschriften ans Licht

gezogen und damit die Grundlagen für die Behandlung eines volkskundlich äußerst wichtigen Problems geschaffen. F. B.

Kristensen, Evald Tang: Danske Sagn, som de har lydt i Folkemunde. Ny Raekke, samlede og for størstedelen optegnede af E. T. Kristensen, udgivet af Johannes Evald Tang Kristensen med Understøttelse af Staten og Carlsbergfondet, 5. Afdeling: Spøgeri og Gjenfærd. København, C. A. Reitzels Forlag 1934. 443 S. — Was der jütländische Volksschullehrer Kristensen im Laufe eines langen Lebens (1843—1929) für die Kenntnis des dänischen Volkstums durch eine staunenswerte unablässige Sammeltätigkeit geleistet hat, ist in Deutschland nur wenig bekannt, wenn auch einmal in unsrer Zeitschrift 15, 448, ein Überblick über das damals Vorliegende versucht wurde. Nachdem seine Sagenaufzeichnungen 1892—1901 in 6 Bänden erschienen waren, begann K. kurz vor seinem Tode Nachträge dazu zu veröffentlichen. Von dieser „neuen Reihe" liegt nur der von seinem Sohne herausgegebene 5. Band vor, der in seiner Anlage dem fünften der alten Sammlung entspricht. Er enthält nicht weniger als 1197 Berichte über nächtlichen Spuk mit genauer Angabe des Ortes und des Erzählers, geordnet in vier Gruppen: 1. Erscheinungen von schwarzen Hunden, kopflosen Pferden, Erschlagenen verschiedener Stände, Bannung durch Geistliche, vergessene Versprechungen, versteckte Schätze usw. 2. Weibliche Gespenster. 3. Spuk auf unrechtmäßig erworbenem Acker. 4. Spuk in Haus, Stall, Garten, Feld, Sumpf, Wald. — Dies reiche Material zu Schlußfolgerungen zusammenzufassen oder mit anderen Sagen zu vergleichen, bleibt dem Leser überlassen. Nur beispielsweise erwähne ich, daß öfter das Gespenst den Geisterbanner eines einst begangenen Diebstahls bezichtigt, worauf dieser sich rechtfertigt (S. 102, 117, 127, 160, 193), oder daß der Pfarrer, wenn der nächtliche Spuk seinen Wagen aufhält, ein Hinterrad durch den Kutscher abnehmen läßt und den Geist zwingt, nun die Wagenachse zu tragen (S. 102, 148, 151, 183, 417), wie das anderwärts dem Teufel auferlegt wird (Bolte-Polívka, Anm. 3, 16; Wessman, Sägner 1, 146). Der bekannte betrügerische Eid mit Erde in den Schuhen erscheint S. 324. J. B.

Landschaftliche Volkslieder mit Bildern und Weisen, im Auftrage des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde hrsg. vom Deutschen Volksliedarchiv. 27. Heft: Sudetenschlesische Volkslieder, hrsg. von W. Steller. Bilder von M. Odoy. Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co. 1934. 62 S. 1 RM. — In den Sudeten und im deutschen Sprachgebiet jenseits der Grenze, besonders im Kuhländchen, hat sich eine große Zahl alter Volkslieder erhalten. Die Sammlung Stellers stellt eine Auswahl aus diesem reichen Schatz dar. Es seien unter anderem hervorgehoben die Weihnachtslieder (Nr. 1—8) und die alten Volksballaden von der Schlangenköchin (Nr. 11) und der Rabenmutter (Nr. 12). Das geistliche Wiegenlied „Ufm Berge, da geht der Wind" (Nr. 6) weicht von der sonst üblichen Fassung ab, die durch den Zupfgeigenhansl verbreitet worden ist und den „Deutschen Volksliedern mit ihren Singweisen" von L. Erk und W. Irmer, Bd. 1, Heft 6, S. 68 entnommen ist. — „Ai Annele, du sost ni boewes gien" ist die Vorlage zu Zuccalmaglios „Feinsliebchen, du sollst mir nicht barfuß gehn". Nr. 32 ist eine Variante des Gesellenliedes „Zu Frankfurt an der Oder schrieb mir mein Schatz ein'n Brief". — Nr. 42 gehört zu den Nachfahren des Marlborough-Liedes. — Die Melodie von Nr. 37 erinnert an die Melodie von „Die Hussiten zogen vor Naumburg". — Steller hat eine vorzügliche Auswahl getroffen, der man weite Verbreitung wünschen kann. Johannes Koepp.

Lederer, Franz: Jottlieb, drach'n Jarten 'raus! Berliner Volkstum, Sitten und Gebräuche. Mit Originalzeichnungen von Fritz Preiß. Berlin, Verlagsanstalt Germania 1934. 176 S. Geb. 2,80 RM. — Der durch seine Schriften über Berlin und Berlinertum und seine Führungen durch Alt-Berlin bekannte Verfasser plaudert in diesem Buch über den Jahreslauf des Berliners mit seinen Festen und Volksvergnügungen, über allerlei Brauchtum (Hochzeitssitten, Spezialgerichte und -getränke, Aberglaube, Hausinschriften usw.) und über Häuser und Menschen alter Bürgergeschlechter; bisweilen, besonders bei der Schilderung von Volksbräuchen, wird auch die weitere Mark Brandenburg berücksichtigt. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit, Verschwundenes, Bestehendes und Neugewachsenes bunt nebeneinander bringend, dient der hübsch ausgestattete Band ebenso der Unterhaltung wie der Anregung und ist wohl geeignet, das Heimatgefühl des Großstädters zu vertiefen. F. B.

Lehmann, Walter: Aus den Pyramidenstädten in Alt-Mexiko. (Völkerkunde in Monographien I.) Berlin, Reimar Hobbing 1933. — Eine reich bebilderte Be-

schreibung der toltekischen Kultur im alten Mittelamerika, der eine kurze Geschichte der Entdeckung Amerikas und der Eroberung Mexikos vorausgeschickt wurde, um die Erklärung zu unterstreichen, die mexikanische Kultur sei aus sich, nicht aus irgendwelchen Beziehungen zur Alten Welt zu erläutern und zu verstehen. An uns wichtigen Angaben findet sich: Heilbringer, der von Osten naht (20, 22, 31f.; vgl. die „weißen Götter"); frühere Bewohner des Landes sind Riesen (61f.), „Turmbau zu Babel" (62, 106), Herkunft aus Höhlen (94), Gründungssage (141), Schätze aus alten Zeiten verborgen (25f.), eine typisch neuweltliche Sage, die bereits im 16. Jahrhundert bei Las Casas begegnet; Regen bringt die Keime zukünftiger Menschen herab (80; vgl. Dieterich, Mutter Erde, Reg.); Tempelprostitution (94f.); dazu Frobenius in seinen Schriften seit „Erythräa"); Fegen als kultische Reinigungszeremonie (37); Tatauierung des Gottes (124); Steatopygie geschätzt (55).

W.-E. Peuckert.

Lid, Nils: Jolesveinar og grøderikdomsgudar (Skrifter utgift av Det Norske Videnskabs-Akademi i Oslo, II. Hist.-filos. Klasse 1932, Nr. 5). 173 S. mit 39 Abbildungen. — Der Verfasser bietet uns in diesen Weihnachtsdämonen und Wachstumsgottheiten eine Fortsetzung zu seiner gediegenen Abhandlung über die letzte Garbe und die Korndämonen vom Jahre 1928 (vgl. ZfVk. 2, 312). Er bringt für den einst von Mannhardt dargelegten Kult der Korndämonen eine große Zahl weiterer Zeugnisse bei, die er in folgenden Kapiteln näher bespricht: 1. Wettreiten am Stephanstage, dem 2. Weihnachtsfeiertage, und Tränken der Pferde. 2. Der lappische Dämon Stallo und der germanische Ståle, der die lärmenden Kinder bedroht. 3. Wockenmann, Scheunenfrau, Flachszauber. 4. Der Wollgott Ull und die Flachsgöttin Hærn. 5. Njörd und Skadi, Frey und Freya. 6. Odin-Gaut und Frigg-Erde. Nordische, griechische, mexikanische Darstellungen von phallischen Fruchtbarkeitsdämonen.

J. B.

Lohoff, Heinrich: Ursprung und Entwicklung der Religiösen Volkskunde. Greifswald, L. Bamberg 1934. 158 S. (Deutsches Werden, hrsg. von L. Magon und W. Stammler, Heft 6.) — Nach einem einleitenden Kapitel über Aufgabe, Bedeutung und geschichtliche Entwicklung der religiösen Volkskunde gibt der Verfasser Bericht über zwei evangelische Geistliche des 18./19. Jahrhunderts, die ihre praktischen Erfahrungen über die religiöse Vorstellungswelt des Bauern in zahlreichen Schriften niedergelegt haben. Es handelt sich um den aus Schwaben gebürtigen, als Pfarrer jedoch in Kleinschönebeck bei Berlin tätigen Raymund Dapp (1744 bis 1819) und den im Merseburgschen beheimateten und in Merseburg als Senior und Pfarrer ein halbes Jahrhundert lang wirkenden Friedrich E. A. Heydenreich (1763 bis 1847). Zwei sehr verschiedene Naturen, der eine vollsaftig und das Schwabenblut nicht verleugnend, der andere ein pedantisch sammelnder und mit seiner Belesenheit prunkender Vielschreiber, sind sie sich einig in ihrer philosophischen Gesamthaltung und dem Bestreben, das Bauernvolk zu verstehen und zu bessern und dazu auch den Amtsbrüdern den Weg zu weisen; beide haben in Halle zu einer Zeit studiert, als dort Semlers Einfluß maßgebend war. Auf Grund einer sorgfältigen Analyse der Hauptschriften führt Lohoff den Nachweis, daß die Wurzeln der religiösen Volkskunde im Sinne einer vorzugsweise psychologisch-soziologischen Wissenschaft nicht etwa in der Romantik, sondern in der durch diese beiden Männer charakteristisch vertretenen Aufklärungszeit liegen. Auch in stofflicher Beziehung enthalten die behandelten Schriften viele für den Aberglauben des 18. Jahrhunderts beachtenswerte Einzelheiten, wenn auch beide Verfasser von einem wahren Verständnis weit entfernt sind.

F. B.

Lüdtke, Gerhard und Mackensen, Lutz: Deutscher Kulturatlas. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 5 Bände (in Lieferungen zu je 8 Blättern für 2 RM.). — Die zuletzt erschienenen Lieferungen 71—74 (vgl. oben 4, 230) bringen neben historisch-geographischen Übersichten (z. B. Hussitenzüge auf 2, politische Bewegungen im Zeitalter des Absolutismus auf 5 Blättern) einige sehr inhaltreiche Tafeln zur Kostümkunde des Mittelalters. Engere Verbindung mit der Volkskunde haben die Übersichten der Dorf-, Flur- und Stadttypen, ebenso die Karten mit den geographischen Grundlagen für die Verteilung der Mundarten und des neuhochdeutschen Wortschatzes (von A. Bretschneider, mit Beispielen aus dem Sprachatlas des Deutschen Reiches). Besonderes Interesse verdient ein kühner Versuch W. Hellpachs, typische Stammesgesichter räumlich voneinander zu unterscheiden (Blatt 386a). Das Blatt 405 zeigt in sehr gut gelungener Form die konfessionelle Schichtung Deutschlands. Indem es sich auf die Zählung von 1925 bezieht und das Saargebiet

ausläßt, erinnert es aber zugleich daran, daß dies ganze unschätzbar wertvolle Kulturatlaswerk beständiger Auffrischung bedarf. Zu diesem Zweck wäre ihm nachhaltigste Förderung durch rege Anteilnahme weitester Kreise zu wünschen.

Erich L. Schmidt.

Masing, Oskar: Volkslieder aus neuerer Zeit. Leipzig, Eichblatt-Verlag o. J. 66 S. 1,40 M. (Volkskundliche Texte, hrsg. von Lutz Mackensen, H. 3.) — Der Herausgeber hat als Unterlage volkskundlicher Vorlesungen zehn Lieder ausgewählt, die etwa in der Zeit von 1779 bis 1850 entstanden sind und im Volksmunde viele Abwandlungen erfahren. Von Nr. 1, 3, 5, 6 sind die Verfasser Pfeffel, Kazner, Tiedge, Dreves bekannt; gemeinsam ist allen Stücken ein sentimentaler Zug. Daß nur eine beschränkte Zahl von späteren Fassungen mitgeteilt wird, ist begreiflich; immerhin hätte z. B. ein Hinweis auf die Lieder der Wolgadeutschen gelohnt. Beigegeben sind die Melodien. J. B.

Müller, Josef: Das Märchen vom Unibos. Jena, Eugen Diederichs [1934]. 128 S., 1 Tafel. (Deutsche Arbeiten der Universität Köln, hrsg. von E. Bertram und F. von der Leyen.) — Unibos (Einochs) ist der Spottname eines armen, aber gewitzten Bauern, der seine törichten Nachbarn auf verschiedene Arten zu foppen weiß, in einem aus Flandern stammenden lateinischen Schwankgedicht des 11. Jahrhunderts; in den Grimmschen Märchen heißt er „das Bürle“. Der Geschichte dieses weitverbreiteten Stoffes geht J. Müller im vorliegenden Buche mit großer Liebe und Sorgfalt nach, indem er 157 keltische, germanische und romanische Fassungen bis auf die kleinsten Einzelzüge zergliedert und mit einander vergleicht. Die Grundidee, die Verherrlichung der verwegenen, rücksichtslosen List des Klugen, findet er schon in einzelnen Meisterdiebgeschichten der Antike; ihre Ausgestaltung zu einem Schelmengedicht der Spielleute schreibt er, einem Hinweise seines Lehrers v.d. Leyen folgend, den Kelten zu, deren Gebiet im 3. Jahrhundert vom Atlantischen Ozean bis zum Schwarzen Meer reichte und durch die spätantike Märchen bis nach Irland gelangten; irische Mönche brachten die in keltischem Sinne gestaltete Geschichte nach den Niederlanden, und von hier wanderte das Unibos-Märchen nach Süden (Italien), Westen (Frankreich) und Norden (Irland, Schottland), wobei oft einzelne Motive ausgelassen und durch neue ersetzt wurden (Tabelle S. 114); auch eine Rückwanderung der italienischen Fassung Straparolas (S. 120) läßt sich feststellen. Der Charakter des Helden erhielt bei den verschiedenen Völkern ihrem Wesen entsprechend verschiedene Ausprägung (S. 122). Unberücksichtigt bleiben die griechischen, slawischen, ugrofinnischen und außereuropäischen Fassungen, weil die Wanderung nach dem Osten erst im Anfang des 19. Jahrhunderts begann (S. 126). Dies bedarf wie einiges andere in dieser lehrreichen Untersuchung wohl einer Nachprüfung. — Auch ließe sich die Zahl der Varianten vermehren; vgl. z. B. Allardt, Sagn (1920) 2, 263, 286; Bergfors, Tromsö Museums Skrifter 2, 1 (1928); Boggs, FFComm. 90, Nr. 1535, 1539; Christiansen, Norske eventyr 1921, Nr. 1535, 1539; Giannini, Novelle lucchesi 1888, Nr. 1; Keller, Tessiner Sagen 1930, S. 80; G. F. Meyer, Plattdeutsche Märchen 1925, Nr. 45, 132, 134, 155; V. de Meyere, De vlaamsche Vertelselschat 3, Nr. 256, 260 (1929); Reiterer, Altsteirisches 1916, S. 41; Spiegel, Märchen aus Bayern 1914, Nr. 25; Sveinsson, FFComm. 88, Nr. 1535, 1542; Zéliqzon-Thiriot, Textes patois 1912, S. 67. J. B.

Nevermann, Hans: Masken und Geheimbünde in Melanesien. (Völkerkunde in Monographien II.) Berlin, Reimar Hobbing (1933). — „Von allen Südseeinseln haben nur die melanesischen Inseln ein blühendes Geheimbundwesen aufzuweisen.“ N. schildert, von einer Reihe schöner Bilder unterstützt, dieses zusamt den Masken nach guten Berichten der Feldforscher. Was Wirz' Bericht über die Marind-Anim bereits erkennen ließ, tritt immer wieder hervor: der deutliche Bezug auf Vegetationskult und -zauber; die Maskentänze erhöhen das Wachstum, fördern es, enthüllen seine Geheimnisse (73ff., 96f., 126ff.). Von hier aus erklären sich auch die Masken: „In ihnen wohnt der Ahn oder der Dämon oder zum mindesten die Lebenskraft eines überirdischen Wesens. So wird der Maskenträger mit dieser Kraft geladen. Er wird zum Besessenen und verliert für die Zeit, die er die Maske trägt, sein eigenes Ich. Mit anderen Worten heißt das, daß nicht eine Maske, sondern ein Geist beim Kultfest auftritt“ (15f., 44f.). Von hier aus liegen die Parallelen zu den Masken in unseren Vegetationsumzügen nahe. Auch Heischeumzüge finden sich (90f.). Teile und Stücke zerrissener Masken wirken zauberisch (112f.). Schlagen mit Ruten und dergleichen macht wachsen (160); vgl. Jensen, Beschneidung, 166, und auch der Mensch wird Wachstumszaubern unterworfen (120), wie er mit einem Baum ver-

glichen wird (24). Sperma wird zur Beförderung der Lebenskraft von Pflanzen und Bäumen als Zauberstoff gebraucht (65; vgl. dazu besonders P. Wirz). Andere Erscheinungen laufen parallel. So hören wir von einem zweiten Umzug, einer Heimkehr der Toten (63ff.), welche ihr Totenreich (63ff.) auf eine Zeit verlassen, in weißer Totenfarbe (26) sich zeigen. Der Seelenvogel ist nicht die Seele als Vogel, sondern ein Jenseitsvogel, der sie hinüberträgt (47f.). Man glaubt an eine Art Succubi (99) und an die Möglichkeit eines durch Zauber bewirkten Geschlechtswandels (99). Zauberei ist überhaupt stark im Schwange; so wird wie bei uns mit menschlichen Abfallstoffen (Haare, Nägel) Schadenzauber getrieben (100), kennt man Liebeszauber (66) wie opferähnliche Bräuche (21); die Kopfjagd beruht auf der Annahme einer wirkenden Lebenskraft in den Schädeln, die man brauchen will (10). Anderes wie Grußsitten (47), Eigentumszeichen (43f.), Geheimsprache (89), Entstehung des Hakenkreuzzeichens aus einem Zeichen für den Fregattvogel und dergleichen seien nur erwähnt. W.-E. Peuckert.

Opedal, Halldor O.: Makter og Menneske. Folkeminne ifrå Hardanger II. Oslo, Norsk Folkeminnelag 1934. 223 S. (Norsk Folkeminnelag Nr. 32.) — Über den 1. Band dieses Werkes wurde ZfVk. 3, 92 berichtet. Der zweite, in dem noch einige weitere Bezirke mit ihren Überlieferungen herangezogen sind, enthält die Vorstellungen über die Gestirne, Luft, Wasser, Feuer, Erdboden, Pflanzen, Tiere, Elementargeister, Feste und Bräuche, Sprichwörter. J. B.

Qvigstad, J.: Lappische Heilkunde. Mit Beiträgen von K. B. Wiklund. Oslo, Aschehoug & Co. 1932. 270 S. (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B: Skrifter XX.) — Seinen bekannten Sammlungen der mündlichen Überlieferungen des Lappenvolkes schließt der hochverdiente norwegische Folklorist eine neue wertvolle Materialsammlung an, die durch Beiträge von K. B. Wiklund besonders für das schwedische Gebiet bereichert wurde. Über die Quellen gibt die Einleitung Auskunft; außer gedruckten Werken, die seit dem 17. Jahrhundert vorliegen, fußt der Verfasser vor allem auf unmittelbaren Forschungen, die er mit Hilfe von Lappen, besonders Lehrern und Lehrerinnen, anstellen konnte. Auf einen kurzen Abschnitt über Schamanen und magische Heilmittel folgt der spezielle Teil, der die einzelnen Krankheiten Stück für Stück behandelt; jedesmal werden die Mittel und Maßnahmen zur Heilung aus den Quellen, z. T. im Wortlaut angeführt. In einer ganz kurzen Schlußbetrachtung (S. 227f.) kommt Q. zu dem Ergebnis, daß die Hauptmasse der lappischen Volksmedizin von den Nachbarvölkern entlehnt ist; doch fehlt es auch nicht an primitiven Heilmethoden, die als ureigentümlich anzusehen sind; nähere Begründungen liefern z. T. die Anmerkungen (S. 241ff.). Für die vergleichende Volksmedizin und damit auch für die deutsche Volkskunde ist das Buch, dem nur eine Durchsicht hinsichtlich der deutschen Sprache zu wünschen gewesen wäre, sehr wertvoll. Über die den gleichen Stoff behandelnde Abhandlung von Balk s. oben S. 296.

Ranke, Friedrich: Volkssage I. Leipzig, Eichblatt-Verlag (Max Zedler) o. J. 93 S. 1,40 RM. (Volkskundliche Texte, hrsg. von Lutz Mackensen, H. 1.) — Die volkskundlichen Texte sollen einer volkskundlichen Arbeitsgemeinschaft einen möglichst vielseitigen Blick in das Leben, Wandern und Werden von Sagen und Liedern gewähren. Diesem Programm entsprechend hat Ranke hier vier Sagen ausgewählt, die aus einem geschichtlichen Ereignis entstanden oder aus der Ferne eingewandert sind oder deren Entstehung und Fortpflanzung noch nicht vollkommen klar ist, nämlich: Die Weiber von Weinsberg, Der Traum vom Schatz auf der Brücke, Das Riesenspielzeug, Die geheimnisvolle Todesbotschaft. Die einzelnen Fassungen sind fast alle in der Originalsprache wiedergegeben, auf frühere Forschungen wird verwiesen, während die eigentliche Erläuterung dem Arbeitsleiter überlassen bleibt. Hierin liegt ein Unterschied von dem oben S. 119 angezeigten Lesebuch v. d. Leyens. J. B.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Naturgeschichte des deutschen Volkes. In Auswahl hrsg. und eingeleitet von H. Naumann und R. Haller. Mit 16 Bildern. Leipzig, Ph. Reclam o. J. 408 S. Geh. 4 RM., geb. 6,50 RM. — In einer Zeit, da Mommsens Römische Geschichte, Friedländers Sittengeschichte, das Gesamtwerk des Tacitus und andere anerkannte Darstellungen der Antike in zwar gewichtigen, aber schon durch ihre Ausstattung zum Lesen anreizenden Bänden zu erstaunlich geringem Preis auf dem Markt erscheinen, ertönt der Ruf nach billigen Neudrucken der älteren volkskundlichen Grundwerke mit Recht immer stärker. Daß heute darauf Riehl

den ersten Anspruch hat, braucht nicht ausführlich begründet zu werden, und so muß man dem Verleger der vorliegenden Ausgabe seines Hauptwerkes von vornherein danken und Glück wünschen. Bei der Herstellung gekürzter Volksausgaben pflegt sonst das gelehrte Beiwerk der Fußnoten und Exkurse als erstes Opfer zu fallen. Da Riehls unbeschwerte Darstellung nichts von der Art kennt, mußte der Text selbst angegriffen werden. Über die Grundsätze, nach denen man dabei vorgegangen ist, berichten die beiden Herausgeber in der Vorrede. Nichts lag ihnen ferner, als Riehls Grundanschauungen irgendwie „zu revidieren oder auch nur anzutasten", auch da, wo er überholt ist. Die Kürzungen trafen nur Breiten und Wiederholungen, Anspielungen auf politische Tagesfragen, die ohne jede Beeinträchtigung des Gesamtaufbaus entfallen durften. Gewiß ist vieles dabei, was Riehl selbst, der ja dies Werk dreimal neu bearbeitet hat, als entbehrlich oder hinderlich gestrichen hätte. Und daß er, wenn er heute lebte, auch die Umwandlung des Titels mit Freuden selbst vorgenommen hätte, wer wollte daran zweifeln! Es ist selbstverständlich, daß man bei einem Vergleich mit der Urfassung eine Stelle, die man sich dort dick angestrichen hat, hier schmerzlich vermißt, aber nur selten wird man, wenn man den volkstümlichen Zweck des Ganzen im Auge behält, Grund zu wirklicher Trauer haben. Daß an Riehls Sprache, diesem nie matt werdenden Labetrunk, nichts geändert wurde, versteht sich gleichfalls von selbst. So wünschen wir dem auch mit schönen volkskundlichen Bildtafeln geschmückten Buch, daß es ein rechter, wirklich gelesener und genossener „Volks-Riehl" werde und in viele Häuser des neuen Deutschlands Eingang finde. F. B.

Schilling, Heinar: Germanische Geschichte von den Kimbern und Teutonen bis zu Wittekind. Leipzig, K. F. Koehler 1934. 592 S. 9,60 RM. — Laut Vorwort hat der Verfasser in 20 Jahren über 2 Millionen Druckseiten durchstudiert, dabei sämtliche Quellenschriften, alles wissenschaftliche Schrifttum über die römisch-deutschen Grenzbeziehungen, auch die Vorgeschichtsforschung und Sagenkunde. In 4 Monaten wurde das Werk dann niedergeschrieben. Es bezeugt mehr die starke künstlerische, als die wissenschaftliche Leistung. Seine Hauptaufgabe sollte der erstmalige Nachweis sein, daß die Geschichte von den Kimbern bis Widukind das erste Jahrtausend deutscher Einheitsentwicklung ist, nicht aber, wie bisher angenommen, die Geschichte einer Vielheit verwandter Germanenstämme. Vor 10 Jahren schon ging Walter Classen in seinem „Werdegang des deutschen Volkes" ähnliche Wege, wenn auch von ganz andern Voraussetzungen aus. Schillings Urteile weichen oft von den geltenden ab. So soll z. B. Civilis bereits den Grund zum deutschen Nationalstaat gelegt haben. Die Wikingerzüge bilden die glanzvollste Entfaltung der germanischen Weltwillens, ihnen dankt, durch das normannische Sizilien, der Gedanke des staufischen Imperiums seine Entstehung, ebenso, auf dem Wege über die Normandie, das englische Weltreich. Vorzüge des Buches sind die Wiedergabe ausgedehnter Quellenberichte, der Versuch einer Auswertung der überlieferten frühmittelalterlichen Königsreihen. Erich L. Schmidt.

Schultz, B. K. Deutsche Rassenköpfe. München, Lehmann 1935. 1,80 RM. — Das Buch vereinigt 43 Bilder aus einem von der Monatsschrift „Volk und Rasse" veranstalteten Preisausschreiben. Eine kurze Einleitung würdigt die Bedeutung der Rassenkunde und bespricht dann die Bildnisse, von denen nicht wenige die Hauptmerkmale der in Deutschland vertretenen Rassen klar erkennen lassen. Wenn auch eine solche unter besonderen Umständen zusammengebrachte Auswahl nur einer ersten Öffnung und Schärfung des Blickes für rassische Unterschiede dienen kann, so erscheint die vorliegende Nebeneinanderstellung besonders charakteristischer Köpfe für eben diesen Zweck sehr geeignet. Auch als Anschauungsmaterial im Schul- und Schulungsunterricht ist sie gut zu verwenden. F. B.

Strobel, Hans: Die Flurnamen von Heinersreuth. Ein Beitrag zur Ostfränkischen Volkskunde. Mit 3 Abbildungen im Text, 3 Tafeln und 1 Kartenbeilage. Erlangen, Palm & Enke 1934. VIII, 112 S. 5,50 RM. (Fränkische Forschungen, hrsg. von F. Maurer, 4.) — Eine interessante Arbeit! Die Einführung allerdings wird wieder einmal eröffnet mit einer Erklärung des Begriffes „Flurnamen" und mit einer Beantwortung der Frage „Was ist Flurnamenforschung". Danach aber geht der Verfasser in der Untersuchung der Flurnamen andere Wege als die üblichen. Er weicht bewußt von der abc-lichen Anordnung ab, um eine Ordnung nach „Sippen" vorzunehmen. Weiterhin wird der Flurnamenschatz in lebende und tote, hier wiederum aufgereiht in der Folge der Jahrhunderte, aufgeteilt. In der Auswertung des dargestellten Materials geht der Verfasser tief ins Einzelne, um von hier aus schließlich

zu einer volkskundlichen Auswertung zu kommen. Lagepläne und Lichtbilder tragen wesentlich zur Veranschaulichung bei. Der Verfasser will, wie er im Schlußwort sagt, die Flurnamenforschung mitarbeiten lassen „an der Wesenserforschung des deutschen Bauerntums, des deutschen Volkstums überhaupt". Es ist dem Verfasser gelungen, den Nachweis zu erbringen, daß die Flurnamenforschung ein wichtiger Baustein zur Erkenntnis des deutschen Volkstums ist. Heinz Schmidt.

Trilles, R. P.: Les Pygmées de la Forêt équatoriale. (Anthropos-Bücherei.) Paris, Libr. Bloud et Gay 1933. — Die Völkerkunde (vor allem die dem Anthropos nahestehenden Forscher Gusinde, Schebesta, Koppers usw.) hat sich in letzter Zeit eingehend mit den Zwergvölkern befaßt, nicht zuletzt in Verfolg der von Pater Schmidt ausgehenden Anregungen. In die Reihe dieser Arbeiten tritt nun der schöne und umfangreiche Bericht des Pater T. über die Pygmäen des Gabongebietes. T. hat seit 1892 in zumeist enger Berührung mit ihnen gelebt und in ihren Siedlungen gewohnt, mit einem ihrer Häuptlinge auch Blutsbrüderschaft geschlossen. Sein Buch ist deshalb mehr als eine Erweiterung dessen, was Le Roy mitteilte, ist eine wirkliche Monographie, die für die Volkskunde von großem Werte ist. Ich muß es mir versagen, die Schrift auch nur annähernd auszuschöpfen; sie gibt für jedes Sondergebiet volkskundlicher Arbeit ein reiches Material; nur über das religiöse Leben im weiteren Sinne, wozu ich auch die Dichtung zähle, möchte ich etwas ausführlicher sein. Die Mythologie der Pygmäen ist die der Jäger oder Sammler (vgl. 79, 105); sie kennen einen göttlichen Schöpfer (63); den Himmel trägt ein Elefant (83), der überhaupt in großem Ansehen steht. Sie ordnen die Qualitäten rechts: männlich, gut; links: weiblich (100, 109, 415) und erklären die Sonnenfinsternis als Angriff eines bösen Tierwesens auf das Gestirn (117f.). Der Mond hat weibliche, nächtliche, dämonische Qualität (126f.) und Einfluß. Sie wissen von dämonischen Wesen, so einem menschenfressenden Riesen, der ähnlich wie Grendel in einer Höhle unter dem Wasser wohnt (130f.) und „Menschenfleisch riecht"; zwerghaften Huckuppwesen (131f., 142), bösen, irrenden Seelen (137, 139), ähnlich unsern Spukwesen (141), Irrlichtern (141); ihre Kobolde schmiedeten (! vgl. dazu Otto L. Jiriczek, Deutsche Heldensagen 1, 7), wurden belauscht und verschwanden (292). Die bösen Geister erscheinen weiß, denn das ist die Totenfarbe (69f.). Philtra (407f.; Yohimbin 142), Liebeszauber (56) sind ihnen ebenso bekannt wie das „Unsichtbarmachen" (172), wie der „Sichtspiegel" und sein Gebrauch (178ff., 184f., 162, 175f.) und mantische Praktiken (190f., 414f.). Sie opfern von den ersten gepflückten Früchten, Beeren (93ff.), wehren Dämonen durch Dornen, Nesseln (142, 415). Dergleichen Züge erscheinen so wenig „exotisch", so sehr europäischen Vorstellungen gleich, daß man oft meinen möchte, hier habe sich Europäisches niedergeschlagen, oder es sei Fremdes durch die europäische Brille gesehen und unklar gesehen worden. Gerade diese Umstände dürften aber zu weiteren Nachforschungen reizen. Noch ein Wort über die Märchen, in denen wieder bekanntes Gut aufscheint, so etwa daß ein Mensch zum Tier verwandelt und durch den Tod wieder entwandelt wird (302), das Motiv der Vogel prache (302), das überhaupt stark an Aarne Mt. 670 anklingt. Unter den Tiermärchen (weitere Zaubermärchen fehlen leider; sollen aber da sein) führe ich an: Hexe oder Schildkröte an Stelle des Fuchses (306, 318, 306, 321); vertauschte Augen (314), Undank ist der Welt Lohn (318f.), Wettlauf zwischen Fuchs und Krebs (328), Wettfressen (329), Listensack (323f.), die beiden Tiere, die sich gegenseitig auffressen (329f.), Krieg der Tiere (329f.), Versteckwette (471), Hase hilft Panther aus Netz (319f.), Fuchs macht, daß Wolf verstümmelt wird (322f.). Unter den nicht in Europa belegten Motiven hebe ich hervor: Tauziehen der beiden starken Tiere (324); das listige Tier verlockt das stärkere, die eigne Mutter zu töten (Mackensens Hwb. des Märchens u. d. W. „Fuchs") (319f.), Bote der Tiere zu Gott (321f.), Krabbe stellt sich krank, um nicht arbeiten zu müssen und betrügt so Huhn (314); faule Taube (315f.). Ferner ist zu bemerken ein Reihenmärchen, das an das „Zicklein" erinnert (316ff.), das Motiv vom einbeinigen Vogel, der den zweiten unter den Federn hat (327f.); vgl. Grimm, KHM. 81), die Schöpfungslegende von den verschiedenen Sinnesarten der Frau (288f.), das Kluge-Mädchen-Motiv (325; vgl. Grimm, KHM. 94). Auch weise ich auf die Entscheidungsmärchen hin, in denen die Zuhörer mehr oder weniger häufig um ihre Meinung befragt werden. Zu erwähnen ist ferner, daß Trilles Ausführliches über die Erzähler, Umstände und Art des Erzählens gibt, Fragen, die Ranke kürzlich in den Aufgabenkreis der Märchenforschung rückte. Aus alledem mag man ersehen, wie wichtig dieser Bericht für alle Märchenarbeit ist, und kann des weiteren ermessen, was andere Abschnitte (Geburt, Jugend, Ehe, Tod usw.) in anderer Hinsicht für unsere Zwecke geben. W.-E. Peuckert.

Wehrhan, Karl: Westfälische Sagen, gesammelt und herausgegeben. Leipzig, Eichblatt-Verlag 1934. XVI, 202 S. 6 Bildtafeln. Geh. 3,30 RM., geb. 4,30 RM. (Eichblatts Deutscher Sagenschatz, Bd. 14.) — Die neue Sammlung des bewährten Sagenforschers umfaßt 244 Sagen aus Westfalen, Lippe und Waldeck, sowohl aus gedruckten Quellen wie aus handschriftlichen Aufzeichnungen besonders des verstorbenen Direktors Kohlmann, z. T. weniger bekannte, nur vier Stücke in der Mundart. Die Anordnung geht von den mythischen Sagen zu den christlichen und geschichtlichen, endlich zu den scherzhaften über. Die Form wurde möglichst einheitlich gestaltet. Die Anmerkungen beschränken sich auf Hinweise auf andere Sagenwerke der Heimat. Es begegnen uns auch Seitenstücke aus Grimms Märchen: zum Bürle (Nr. 176), zum Spielhansel (Nr. 46, 241), zu Gottes Speise (Nr. 145). J. B.

Wirth, Hermann: Die Flurnamen von Freiburg im Breisgau. Freiburg i. Br., Fr. Wagner 1932. XVI, 289 S. (Veröffentlichungen aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Breisgau, Geschichtliche Ortsbeschreibung der Stadt Freiburg im Breisgau, III. Bd.) — Ein nach dem Abc geordnetes erschöpfendes Verzeichnis der Flurnamen der Gemarkung der Stadt Freiburg im Breisgau mit ausführlichem Belegmaterial und unter Berücksichtigung der mundartlichen Aussprache der Namen. Die Arbeit hat als Grundlage eine ältere Dissertation, die wesentlich erweitert wurde, so daß das Verzeichnis auch Flurnamen benachbarter dörflicher Gemarkungen enthält. In der Einleitung erörtert der Verfasser siedlungsgeschichtliche Fragen. Da die Arbeit eine wertvolle Bereicherung der fachwissenschaftlichen Literatur über Flurnamenforschung darstellt, wurde sie gleichzeitig als 3. Heft des 1. Bandes in die von Eugen Fehrle herausgegebenen „Badischen Flurnamen“ aufgenommen. Leider muß man aber auch hier wieder die so unentbehrliche Flurkarte vermissen.

Heinz Schmidt.

Zoder, Raimund: Altösterreichische Volkstänze mit Beschreibung und Noten, 4. Teil. Wien - Leipzig, Österreichischer Bundesverlag 1934. 29 S. und Notenheft für 1. und 2. Geige. 27 S. — Mit diesem Teile kommt das treffliche, 1922 begonnene (vgl. ZVfVk. 33, 40) und für die lebendige, jetzt auch von behördlicher Seite unterstützte Volkstanzpflege in Österreich bedeutsame Werk Zoders zu einem gewissen Abschluß. Der Verfasser schreitet planmäßig von einfacheren Tanzformen zu größeren und schwierigeren fort, wie sie unter den 20 Nummern des vorliegenden Heftes in dem Vorarlberger Sechsertanz, zwei steirischen und einem Kärntner Ländler vorliegen. Ausführlich werden alle Einzelheiten der Ausführung besprochen. Ein Register der in den vier Heften enthaltenen Tänzen ist beigegeben. J. B.

Wilhelm-Heinrich-Riehl-Preis der deutschen Volkskunde.

Der Verwaltungsausschuß des W.-H.-R.-Preises gibt sein erstes Rahmenthema für das Preisausschreiben 1935 bekannt: Beiträge zur Großstadtvolkskunde. Es bleibt den Bewerbern überlassen, ob sie innerhalb dieses weiten Rahmens grundsätzlich und in weiter Überschau gesehene Abhandlungen oder Untersuchungen engbegrenzter Stoffgebiete aus der großstädtischen Volkskunde einsenden. Die beste Arbeit erhält als Preis die goldene Wilhelm-Heinrich-Riehl-Denkmünze sowie ein Forschungsstipendium von 500.— RM. Die preisgekrönte Arbeit wird veröffentlicht im „Wilhelm-Heinrich-Riehl-Jahrbuch für deutsche Volkskunde“, das auch nicht mit dem Preis ausgezeichnete, aber wertvolle Arbeiten anderer Einsender zum Abdruck erwerben kann. Die Einsendung der Manuskripte geschieht bis zum 31. Juli 1935 an die Herbert Stubenrauch Verlagsbuchhandlung, Berlin W 35, Viktoriastr. 31, Abt. Verwaltungsausschuß des W.-H.-Riehl-Preises; von dort können auch die ausführlichen Teilnehmerbedingungen gegen Einsendung des doppelten Rückportos bezogen werden. Die Manuskripte sollen ohne Verfassernamen, aber mit Stichwort eingesandt werden, und der Verfasser sich in einem beigefügten verschlossenen Brief zu seinem Stichwort zu erkennen geben. Prüfungsergebnis und Preiszuteilung finden spätestens bis zum 31. Oktober 1935 statt.

Register.

Die Namen der Mitarbeiter sind *kursiv* gedruckt.